
FRAGEN DER SAKRAMENTENPASTORAL IN ORTHODOX-KATHOLISCH GEMISCHTEN GEMEINDEN

Eine Handreichung für die Seelsorger,
im Auftrag der Regensburger Ökumenischen Symposien
erstellt von Metropolit Chrysostomos Konstantinidis
und Ernst Christoph Suttner

F. PUSTET

Fragen der Sakramentenpastoral
in orthodox – katholisch
gemischten Gemeinden

Fragen der Sakramentenpastoral in orthodox – katholisch gemischten Gemeinden

Eine Handreichung für die Seelsorger,
im Auftrag der Regensburger Ökumenischen Symposien
erstellt von Metropolit Chrysostomos Konstantinidis
und Ernst Christoph Suttner

Verlag Friedrich Pustet Regensburg

CIP-Kurztitelaufnahme der Deutschen Bibliothek

Konstantinidis, Chrysostomos:

Fragen der Sakramentenpastoral in orthodox-katholisch gemischten Gemeinden : e. Handreichung für d. Seelsorger / im Auftr. d. Regensburger Ökumen. Symposien erstellt von Chrysostomos Konstantinidis u. Ernst Christoph Suttner. – Regensburg : Pustet, 1979.

ISBN 3-7917-0611-X

NE: Suttner, Ernst Christoph:

ISBN 3-7917-0611-X

© 1979 by Verlag Friedrich Pustet Regensburg

Umschlag: Peter M. Loeffler Regensburg

Gesamtherstellung: Friedrich Pustet Regensburg

Printed in Germany 1979

Inhaltsverzeichnis

Vorwort von Metropolit Meliton von Chalkedon, Protos der Heiligen Synode von Konstantinopel	8
Vorwort von Joseph Kardinal Ratzinger, Erzbischof von München und Freising	12
Einführung	15
I. Die orthodoxen, die altorientalischen und die katholischen Gläubigen im deutschen Sprachraum	21
Die orthodoxen Gläubigen	21
Die altorientalischen Gläubigen	27
Die katholischen Gläubigen	29
II. Die gegenseitige Anerkennung der in der katholischen bzw. in den östlichen Kirchen gespendeten Sakramente und die Haltung der Kirchen zur »communicatio in sacris«	33
1. Gegenseitige Anerkennung der Sakramente	33
Die Auffassung der katholischen Kirche von den Sakramenten, die in den orientalischen Kirchen gespendet werden	34
Die Auffassung der orthodoxen Kirche von den Sakramenten, die in der katholischen Kirche gespendet werden	39
Die Auffassung der altorientalischen Kirchen	54
2. »Communicatio in sacris«	55
Die Haltung der katholischen Kirche	56
Die Haltung der orthodoxen Kirche	59
Die Haltung der altorientalischen Kirchen	63

III. Möglichkeiten und Grenzen für ein brüderliches Entgegenkommen im Bereich des sakramentalen Lebens	64
1. Die Taufe	69
2. Die Firmung	71
3. Die Eucharistie	74
4. Das Bußsakrament	79
5. Die Krankensalbung	83
6. Das Weihesakrament	85
7. Die Ehe	85
Abweichende Auffassungen in der Ehelehre zwischen katholischer und orthodoxer Kirche	86
a) Über den Eheabschluß	86
b) Über die Unauflöslichkeit der christlichen Ehe	89
Versuche zur Annäherung der Standpunkte	91
a) Bezüglich des Abschlusses einer sakramentalen Ehe .	93
b) Bezüglich der Unauflöslichkeit der christlichen Ehe .	96
Eheabschluß und Ehescheidung in den altorientalischen Kirchen	103
Probleme beim Abschluß bekenntnisverschiedener Ehen	105
a) Das Ehehindernis der Bekenntnisverschiedenheit ...	106
b) Die Formpflicht	115
c) Aus dem unterschiedlichen Umfang der Ehehindernisse erwachsende Probleme	118
8. Gottesdienstgemeinschaft beim öffentlichen Kult, die keine Teilnahme an den Sakramenten der anderen Kirche miteinschließt	121
IV. Besondere Pastoralprobleme	125
Die Teilnahme orthodoxer Kinder am katholischen Religionsunterricht	125
Wie findet der katholische Seelsorger den zuständigen Priester für orthodoxe Christen, die noch keinen Kontakt zu einer Kirchengemeinde aufnehmen?	127
Konversion und Proselytismus	131

Anhang: Anschriften orthodoxer und altorientalischer Seelsorgstellen im deutschen Sprachraum	134
Register	141

Vorwort

Ἡ χάριτι Κυρίου εἰς τοὺς καιροὺς μας σύγχρονος ἔξοδος τῶν Ἐκκλησιῶν ἡμῶν Ρωμαιοκαθολικῆς καὶ Ὁρθοδόξου ἐκ τῆς ἀποξενώσεως καὶ τῆς ἀπομονώσεώς τῶν καὶ ἡ ἐπανασυνάντησις αὐτῶν εἰς τὸ κοινόν θέλημα ὅπως κατευθυνθῶσι πρὸς τὴν πραγμάτωσιν τοῦ θελήματος τοῦ Κυρίου αὐτῶν "ἵνα ἔν ὧσι" (Ἰωάν. 17, 20), ὠδήγησεν αὐτάς, ὑπὸ τὴν πνοὴν τοῦ Ἁγίου Πνεύματος, εἰς τὴν ἱεράν προσπάθειαν, εἰλικρινῆ, συνεπῆ, θαρραλέαν ἅμα καὶ συνετὴν ἐκατέρωθεν, ἀναζητήσεως ὅλων ἐκείνων τῶν εὐαγγελικῶν μέσων πρὸς τὸν κοινόν ἅγιον σκοπόν, ἥτοι τὴν ἐν ἀγάπῃ ἀπὸ κοινοῦ ὁμολογίαν τῆς μιᾶς καὶ μόνης ὁδοῦ καὶ ἀληθείας καὶ ζωῆς, τοῦ Χριστοῦ (ἴδε Ἰωάν. 14, 6).

Ἡ εὐλογημένη αὕτη προσπάθεια διήλθε μέχρι τῆς σήμερον διάφορα στάδια ἐπισήμων μεταξύ τῶν δύο Ἐκκλησιῶν ἐπαφῶν, διαβουλεύσεων καὶ πράξεων ἔτι ἐκκλησιολογικῆς σπουδαιότητος, ἀλλὰ καὶ ἀθορύβου πνευματικῆς καὶ ἀκαδημαϊκῆς κατὰ τόπους καὶ ἐπὶ μέρους ἐργασίας.

Ἀποτέλεσμα τῆς ὅλης ταύτης εἰς ἐπίσημον ἐκκλησιαστικὸν ἐπίπεδον καὶ ἀνεπίσημον ἀκαδημαϊκόν τοιοῦτον ἐπανασυναντήσεως τῶν δύο Ἐκκλησιῶν ἦτο νὰ ἐπαναβιωθῇ ὑπ' αὐτῶν ἡ ἀδελφότης καὶ νὰ ἀναζωπυρωθῇ ἡ νοσταλγία τῆς ἐπαναβιώσεως καὶ τοῦ ἀδιαιρέτου τῆς Ἐκκλησίας.

Ἐν τῇ νέᾳ ταύτῃ ἐμπειρίᾳ αἱ δύο Ἐκκλησίαι ἐπορεύθησαν, ὑπὸ τὴν κίνησιν βεβαίως πάντοτε τοῦ Ἁγίου Πνεύματος, τοῦ "ὅλον συγκροτοῦντος τὸν θεσμόν τῆς Ἐκκλησίας", κατὰ τὴν νέαν ταύτην ἱστορικὴν περίοδον καὶ μέχρι σήμερον, μακρὰν ὁδὸν ἐν σχετικῶς βραχεῖ χρονικῷ διαστήματι καὶ τὴν στιγμὴν ταύτην εὐρίσκονται εἰς τὰς παραμονὰς τῆς ἐνάρξεως τοῦ μεταξὺ αὐτῶν ἐπισήμου θεολογικοῦ διαλόγου.

Κατ' αἴτησιν τῶν συγγραφέων τοῦ βιβλίου τούτου, προλογίζοντες τοῦτο ἀπὸ Ὁρθοδόξου πλευρᾶς, χαιρετίζομεν τὴν ἔκδοσιν αὐτοῦ ὡς ἓν σημεῖον τῆς προόδου τῆς κοινωνίας μεταξύ τῶν δύο Ἐκκλησιῶν καὶ ὡς μίαν πολύτιμον συμβολὴν εἰς τὸν ἀρχόμενον θεολογικὸν διάλογον, ἀλλὰ καὶ, ἔτι περαιτέρω, ὡς μίαν σπουδαίαν ὑπόμνησιν πρὸς τοὺς ὑπευθύνους τῶν δύο Ἐκκλησιῶν καὶ πρὸς τοὺς θεολόγους αὐτῶν, ὅτι ἡ ὅλη νέα αὕτη εὐλογημένη κίνησις πρὸς τὴν Ἐνότητα δέν πρέπει νὰ ἐξελιχθῇ καὶ νὰ καταδικασθῇ εἰς θεωρίαν καὶ εἰς ἀτέρμονα θεολογικὴν συζήτησιν τῶν εἰδικῶν, ἀναλώμασι τῆς πράξεως καὶ τῆς ζωῆς, τῆς ζωῆς τῶν πιστῶν, τῆς Ἐκκλησίας, τῆς ζωῆς τοῦ Χριστοῦ, ἀλλὰ πρέπει ἡ θεωρία νὰ ὑπηρετήσῃ τὴν πράξιν καὶ νὰ ὀδηγήσῃ εἰς τὴν ζωὴν.

Vorwort

Die Gnade des Herrn hat in unseren Tagen eine gleichzeitige Abkehr der römisch-katholischen und der orthodoxen Kirche vom Geist der Entfremdung und Isolation bewirkt. Die Kirchen finden zusammen im gemeinsamen Wunsch, den Auftrag des Herrn zur Einheit (Joh 17,20) in die Tat umzusetzen. Unter dem Wehen des Heiligen Geistes suchen die Kirchen aufrichtig, zielbewußt und auf beiden Seiten mutig und klug die Fülle der dem Evangelium entsprechenden Mittel zum gemeinsamen heiligen Ziel: das in Liebe gemeinsam abzulegende Bekenntnis zum einen und einzigen Christus, der da ist der Weg, die Wahrheit und das Leben (vgl. Joh 14,6).

Dieses segensreiche Bestreben führte bisher durch verschiedene Stadien offizieller Fühlungen, Beratungen und Taten von ekklesiologischer Bedeutsamkeit zwischen beiden Kirchen, es führt hier und dort auch zu stiller geistiger und akademischer Arbeit.

Als Ergebnis der Begegnungen von offizieller kirchlicher und von inoffizieller akademischer Art zwischen beiden Kirchen wurde die Brüderlichkeit zwischen ihnen erneuert und das Sehnen nach Neubelebung und Einheit der Kirche verstärkt.

Aufgrund der neuen Erfahrung legten die beiden Kirchen unter fortwährender Anleitung des Heiligen Geistes, der das gesamte institutionelle Gefüge der Kirche trägt, in der jüngsten, noch immer andauernden Geschichtsperiode verhältnismäßig schnell einen weiten Weg zurück und stehen augenblicklich unmittelbar vor dem Beginn des offiziellen theologischen Dialogs.

Auf Bitten der Verfasser dieser Handreichung geben wir ihr von orthodoxer Seite ein Vorwort und begrüßen ihr Erscheinen als ein Zeichen des Fortschritts in der Gemeinsamkeit zwischen den beiden Kirchen und als wertvollen Beitrag zum beginnenden theologischen Dialog. Wir betrachten die Handreichung auch als dringliche Erinnerung für die Verantwortlichen beider Kirchen und für ihre Theologen, daß der neue und segensreiche Aufbruch zur Einheit nicht im Bereich der Theorie verbleiben und nicht zu endlosem Forschen der Fachleute werden darf, fern von der Praxis und vom Leben, vom Leben der Gläubigen und der Kirche, vom Leben in Christus. Vielmehr muß die Theorie im Dienst der Praxis stehen und zum Leben führen.

Δέν προτιθέμεθα εἰς τόν βραχύν τοῦτον Πρόλογον νά ἀναλύσωμεν τό περιεχόμενον τοῦ βιβλίου τούτου, πρᾶγμα τό ὅποιον ἀπόκειται εἰς τούς συγγραφεῖς, τόν Σεβ. Μητροπολίτην Μύρων κ. Χρυσόστομον. Καθηγητήν τῆς Ὁρθοδόξου Δογματικῆς Θεολογίας, καί τόν Ὄσιολ. π. ERNST CH. SUTTNER, Καθηγητήν τῆς Πατρολογίας καί τῆς Ἀνατολικῆς Γραμματολογίας, ἀμφοτέρους ἀνεγνωρισμένους καί διακεκριμένους θεολόγους. Ὅμως δυνάμεθα καί ὀφείλομεν νά εἰπωμεν ἐνταῦθα, ὅτι ἡ ἔκδοσις αὕτη εἶναι προϊόν ἀφ' ἑνός μὲν τῆς μέχρι τοῦδε ἐν τοῖς κόλποις τῶν δύο Ἐκκλησιῶν ἐξελικτικῶς, ὡς ἐλέχθη ἀνωτέρω, βιωθεῖσις νέας ἐμπειρίας, καί ἀναζωπυρωθεῖσις νοσταλγίας πρὸς ἐπανοικοδομήν τοῦ ἀδιαιρέτου τῆς Ἐκκλησίας, ἀφ' ἑτέρου δέ τῶν ἐν τῷ πνεύματι τούτῳ εἰλικρινῶν ἀκαδημαϊκῶν συνεντεύξεων μεταξὺ θεολόγων τῶν δύο Ἐκκλησιῶν, εἰδικώτερον δέ τῶν Θεολογικῶν Οἰκουμενικῶν Συμποσίων τοῦ REGENSBURG. Πεποιθᾶμεν, ὅτι διὰ τοιαύτης ἐρεύνης καί διὰ τοιούτων μελετῶν, αἱ ὁποῖαι δέν γίνονται μεμονωμένως, ἀλλ' ἀπό κοινοῦ, οἰκοδομεῖται ὁ διάλογος καί εἴτε ἐξαίρονται τά κοινά ἐν τῇ πίστει καί τῇ πράξει, εἴτε μελετῶνται καί ἐρμηνεύονται αἱ ποικιλίαι, ὡς μορφαί πολλαπλότητος, ὀδηγούσης εἰς τήν σύνθεσιν καί οὐχί εἰς τήν διάστασιν.

Βεβαίως αἱ ἐν τῷ βιβλίῳ τούτῳ ὡς πορίσματα θεολογικῶν συμπτώσεων ἐκτιθέμεναι καί παρεχόμεναι πρακτικῆς φύσεως συμβουλαί καί ὀδηγία ἐπὶ ποιμαντικῷ χαρακτῆρος περιπτώσεων, δέν ἀποτελοῦν ἐπίσημον ἐκκλησιαστικὴν διάταξιν ἢ ὀδηγὸν ἐκκλησιαστικῆς συμπεριφορᾶς ἐν προκειμένῳ, ἀλλὰ βοήθημα εἰς τήν ποιμαντορικὴν εὐαισθησίαν καί σύνεσιν τῶν ποιμένων τῶν δύο Ἐκκλησιῶν, καί δὴ ἐκεῖ ὅπου ἡ ἀνάγκη ἑνός τοιούτου βοηθήματος χάριν τῆς οἰκοδομῆς τῶν πληρωμάτων τῶν δύο Ἐκκλησιῶν εἶναι πλέον ἐπιτακτικῆ.

Κατακλείοντες τὰς ὀλίγας ταύτας γραμμάς ἐπιθυμοῦμεν νά συγχαρῶμεν τούς δύο διακεκριμένους θεολόγους συγγραφεῖς τοῦ πονήματος τούτου, νά χαρακτηρίσωμεν δέ αὐτό ὡς ἀξιόλογον διακονίαν πρὸς τήν ἀνάγκην τοῦ πιστοῦ λαοῦ τοῦ Θεοῦ καί πρὸς τόν Κύριον τῆς ἀνάγκης τῶν Ἐαυτοῦ, ὁ Ὅποιος καί εἶναι ὁ τελευταῖος Κριτής.

Ἐν Χαλκηδόνι,
τῇ 31ῃ Μαΐου 1979,
ἑορτῇ τῆς
Ἀναλήψεως τοῦ Κυρίου

Wir wollen in diesem kurzen Vorwort den Inhalt der Handreichung nicht analysieren; das ist Aufgabe der Bearbeiter, des hochwürdigsten Metropoliten Chrysostomos von Myra, Professors für orthodoxe dogmatische Theologie, und des hochwürdigen Vaters Ernst Christoph Suttner, Professors für Patrologie und Ostkirchenkunde, zweier anerkannter und bewährter Theologen. Aber wir können und müssen hier sagen, daß die Edition ein Ergebnis darstellt einerseits der im Schoß beider Kirchen zutiefst erlebten, oben erwähnten neuen Erfahrung und der Neubelebung des Sehns nach Wiedererlangung der Kircheneinheit, andererseits der in diesem Geist durchgeführten aufrichtigen akademischen Begegnung zwischen Theologen beider Kirchen, insbesondere der Regensburger Ökumenischen Symposien. Wir sind überzeugt, daß durch derartige Forschungen und Untersuchungen, die nicht von einer Seite allein, sondern gemeinsam unternommen werden, der Dialog getragen wird, sei es, daß man das Gemeinsame im Glauben und in der Praxis erhebt, sei es, daß man die Verschiedenheit als Ausdruck einer Vielfalt, die zur Synthese und nicht zur Trennung führt, studiert und untersucht.

Sicher stellen die in dieser Handreichung vorgetragenen theologischen Schlußfolgerungen und die dargebotenen praktischen Ratschläge und pastoralen Empfehlungen keine offiziellen kirchlichen Anweisungen oder allgemeinen Leitlinien für das kirchliche Verhalten in den zur Frage stehenden Fällen dar; sie sind vielmehr dort für die Hirten beider Kirchen eine Anleitung zu pastoraler Offenherzigkeit und Klugheit, wo um der Auferbauung der Fülle beider Kirchen willen ein solches Hilfsmittel zwingend erforderlich ist.

Unsere kurzen Ausführungen beschließend, möchten wir die beiden bewährten Theologen und Verfasser des Werkes beglückwünschen und das Werk selbst charakterisieren als einen bedeutsamen Dienst an den Bedürfnissen des gläubigen Gottesvolks und als einen Dienst vor dem Herrn der Bedürfnisse aller der Seinen, Dem letztlich das Gericht obliegt.

Chalkedon, 31. Mai 1979, am Fest Christi Himmelfahrt

Metropolit Meliton von Chalkedon,
Vorsitzender der Kommission des Ökumenischen Patriarchats für den Dialog mit der römisch-katholischen Kirche

Vorwort

Die Kirche des Ostens ist uns Christen des Westens in den letzten Jahren geistig wie physisch nähergekommen. Seit der denkwürdigen Lösung der Bannflüche am 7. Dezember 1965 und den dadurch ausgelösten Begegnungen zwischen Papst Paul VI. und Patriarch Athenagoras von Konstantinopel haben wir die orthodoxe Kirche als »Schwesterkirche« im vollen theologischen Sinn des Wortes verstehen gelernt. Schon seit dem Ende des 1. Weltkrieges hatten die Gemeinden von Orthodoxen, die im Exil leben, eine neue Begegnung mit der Orthodoxie eröffnet, die seit der Mitte dieses Jahrhunderts eine beträchtliche Ausweitung erfahren hat durch die oft recht stattlichen Gemeinden, die die Gastarbeiter in unserem Lande bilden. Schließlich hat das Eintreten der Orthodoxie in den Weltrat der Kirchen ihre Stimme auf ökumenischer Ebene weithin vernehmlich werden lassen.

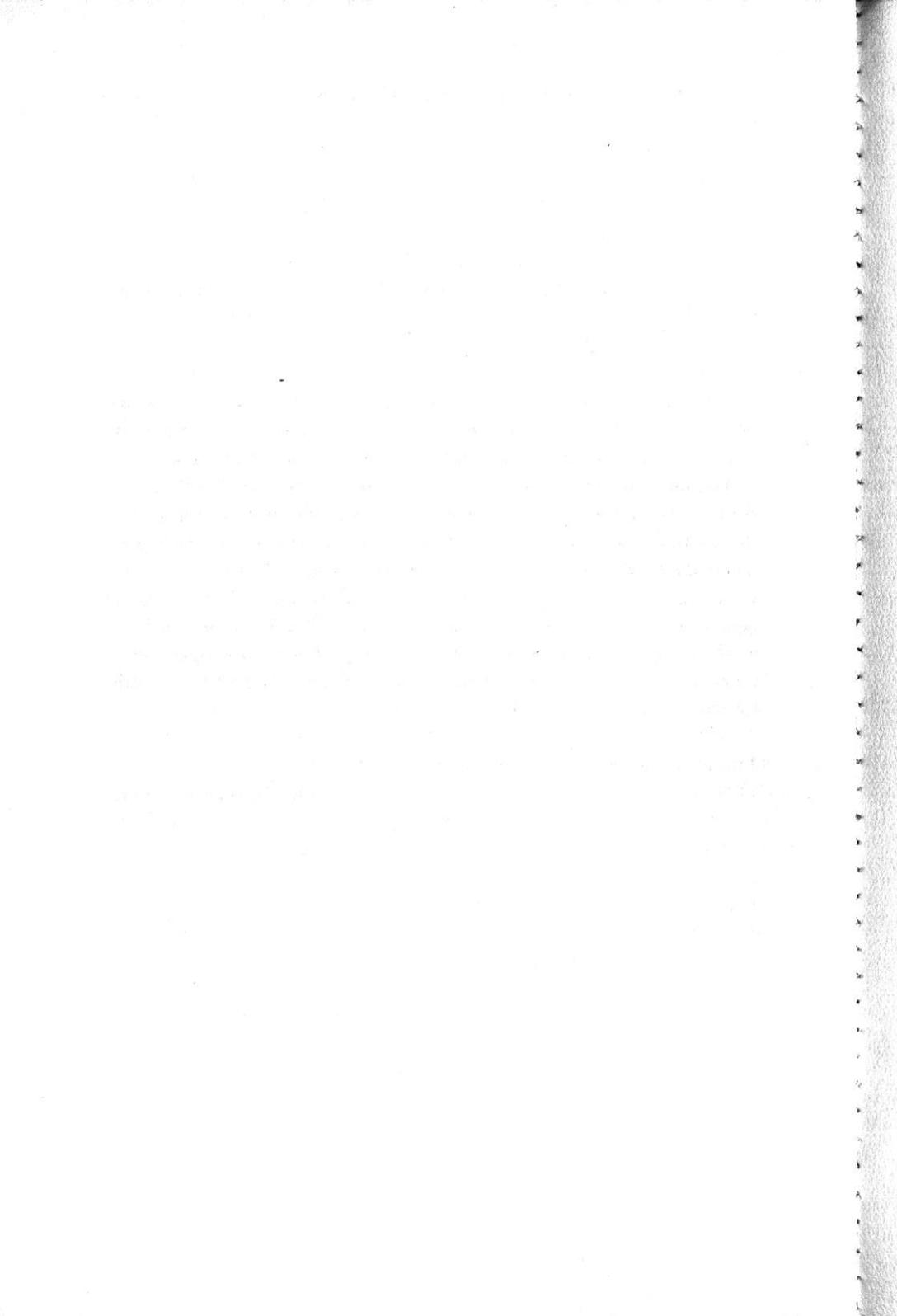
Das Erwachen orthodoxer Gemeinden in unseren Ländern hat nun auch zu ganz konkreten pastoralen Begegnungen und Problemen geführt, die besonders im Bereich der Sakramentenspendung und -Anerkennung wie im Bereich des Religionsunterrichts für den Seelsorger eine Anzahl von Fragen aufwerfen können. Dabei zeigt sich dann, daß die Kenntnis von Lehre und Leben der Ostkirche bei uns häufig über unbestimmte Allgemeinvorstellungen nicht sehr weit hinausreicht. Aus dieser Erfahrung heraus ist das vorliegende Buch entstanden; es will dem Seelsorger in den vielfältigen Fragen, die im Bereich der gottesdienstlichen Gemeinschaft, des sakramentalen Lebens und der religiösen Unterweisung ihm begegnen, eine fundierte Auskunft geben. Im Hintergrund dessen, was in diesem Buch gesagt wird, steht die jahrelange Arbeit der Regensburger Ökumenischen Symposien, auf denen es ebenso um möglichst umfassende Information über die vielfältigen Erscheinungen des sakramentalen Lebens in Ost und West wie um deren theologische Durchdringung auf den gemeinsamen Glauben hingegangen war. Die wissenschaftliche Kompetenz der beiden Verfasser bürgt überdies für die Solidität und Verlässlichkeit der gegebenen

Auskünfte. Dabei ist in dem folgenden Buch auf alle theologischen Dispute und alle gelehrten Subtilitäten verzichtet; die praktische Hilfe in den Problemen der Seelsorge ist der innere Leitfaden des Ganzen. Mir scheint, daß das Werk gerade so auch eine bedeutende ökumenische Aufgabe erfüllt: Die hohen Gedanken der Theologie können nur fruchtbar sein, wenn das Kleine des täglichen Lebens, in dem sich in Wahrheit die großen Geschicke der Menschen erfüllen, nicht wieder auseinanderführt: Die Zähigkeit der Spaltungen beruht zu einem nicht geringen Teil auf den täglichen Mißverständnissen, und so ist immer wieder das Verstehen im Kleinen die Voraussetzung für das Einswerden im Großen.

Aus diesem Grund begrüße ich von ganzem Herzen dieses Werk, das der Hochwürdigste Metropolit Chrysostomos von Myra gemeinsam mit dem Wiener Professor für Patrologie und Ostkirchenkunde, Ernst Christoph Suttner, geschaffen hat. Den beiden sei für die jahrelange Mühe, in der sie die Informationen gesammelt, miteinander abgestimmt und in einem gut lesbaren Text dargestellt haben, aufrichtig gedankt. Mein Wunsch ist, daß das Buch von vielen als Leitfaden benutzt werde, daß es ihnen Hilfe biete in den seelsorglichen Problemen der gemischten Gemeinden und daß es zugleich Anstoß für ein vertieftes Studium der Kirche des Ostens werden möge, deren lebendige Stimme zu hören dem Westen gerade in der Zeit der Krise seiner eigenen Traditionen besonders nötig ist.

München, am Fest des hl. Benedikt
11. Juli 1979

Joseph Cardinal Ratzinger



Einführung

Vor nicht langer Zeit gab es im deutschen Sprachraum florierende orthodoxe Kirchengemeinden fast nur in Wien, denn als einstige Hauptstadt eines großen Reiches, zu dem auch orthodoxe Völker gehörten, hat diese Stadt seit jeher Bürger orthodoxen Glaubens. Die orthodoxen Gotteshäuser, die es außerdem in einigen Kurorten und Residenzstädten zu Beginn unseres Jahrhunderts schon gab, dienten in der Regel nur wenigen, meist nur sehr kurze Zeit anwesenden orthodoxen Gläubigen; von regulären Kirchengemeinden konnte dort kaum die Rede sein.

Aus verschiedenen Gründen wurde in letzter Zeit die Situation wesentlich gewandelt. Es entstanden orthodoxe Kirchengemeinden in größerer Zahl, die aus politischen Emigranten, aus Gastarbeitern, aus Studenten und infolge der wachsenden weltwirtschaftlichen Verflechtung mehr und mehr auch aus Gewerbetreibenden bestehen. Die Mehrzahl der Gläubigen, die zu diesen orthodoxen Gemeinden gehören, hält sich ebenfalls nur vorübergehend im deutschen Sprachraum auf, im Unterschied zu den Kurgästen von ehemals allerdings in der Regel immerhin einige Jahre. Im Lauf der Zeit faßten viele orthodoxe Gläubige auch festen Fuß, und die Orthodoxie ist in der Bundesrepublik Deutschland, in Österreich und in der Schweiz zur eingebürgerten Kirche geworden¹. Sie hat, was die Zahl der Gläubigen und die Streuung im deutschen Sprachraum anbelangt, manche seit langem ansässige Konfession bereits überrundet.

Einstweilen verhindern zumeist die Sprachbarrieren noch regere Kontakte zwischen ihr und den anderen Kirchen. Doch wenn die in diesen Ländern aufwachsenden orthodoxen Gastarbeiter- und Emigrantenkinder, die oftmals das Deutsche besser beherrschen als ihre eigene Muttersprache, ins heiratsfähige Alter kommen, werden sich viele

¹ Daß die ebenfalls zum deutschen Sprachraum gehörige DDR in der Handreichung nicht ausdrücklich erwähnt wird, hat seinen Grund in der Tatsache, daß die Bevölkerungsumschichtungen nach dem Zweiten Weltkrieg dort kein vergleichbares Anwachsen der orthodoxen Christenheit mit sich brachten.

Pfarrer vor neue pastorale Fragen gestellt sehen. Es ist also an der Zeit, daß unser Klerus sich mit den Möglichkeiten vertraut macht, die es für das pastorale Zusammenwirken zwischen Katholiken und Orthodoxen gibt, aber auch mit den Grenzen, die man wahren sollte, damit nicht Mißverständnisse oder gar Streit aufkommen, wenn guter Wille zwar das Beste erstrebt, aber leider Fehler macht.

Vor neue Fragen werden die Seelsorger auch von jenen Katholiken gestellt, die vollauf die ökumenische Öffnung der Kirchen begrüßen und deswegen, wenn sie als Touristen in die Heimatländer der Orthodoxie reisen, dort den Gemeinden begegnen möchten, aber nicht wissen, wie sie am Gottesdienst teilnehmen dürfen. Der Heimatpfarrer diene der Aussöhnung unter den Christen sehr, wenn er ihnen sachkundige Aufklärung auf die Reise mitgäbe.

Für den orthodoxen und den katholischen Klerus im deutschen Sprachraum ist diese Handreichung in erster Linie gedacht. Sie entstand im Auftrag und sozusagen als ein praktisches Resultat der Regensburger Ökumenischen Symposien, auf denen von orthodoxen und katholischen Theologen das sakramentale Leben der beiden Kirchen überdacht wurde. Die Arbeiten der Symposien selbst sind zum größeren Teil publiziert: teils in den drei Bänden »Eucharistie – Zeichen der Einheit«, »Taufe und Firmung« und »Buße und Beichte«, die in den Jahren 1970–1972 in Regensburg, Verlag F. Pustet, hrsg. von Ernst Chr. Suttner, erschienen; teils auch in verschiedenen theologischen Zeitschriften, wie in den genannten drei Bänden genau ausgeführt wird. Keine Zusammenfassung der dortigen Arbeiten ist hier geplant. Vielmehr sollen jene Fragen aufgegriffen werden, von denen sich anläßlich der theologischen Untersuchung ergab, daß sie zu berücksichtigen sind, wenn orthodoxe und katholische Christen vorübergehend oder auf Dauer versuchen, einander im Bereich des sakramentalen Lebens brüderlich entgegenzukommen. Wie die Erfahrung zeigt, sind im allgemeinen dem Klerus auf beiden Seiten die konkreten Einzelheiten der einschlägigen Probleme zu wenig bekannt. Unsere Handreichung will diese Aspekte erläutern und dadurch den Seelsorgern helfen, in den an sie herangetragenen praktischen Nöten der Gläubigen nach Möglichkeit Abhilfe zu schaffen.

Die praktischen Nöte sind in der Regel am größten, wo es bis vor kurzem überhaupt kein orthodoxes Kirchenleben gab, wo also die or-

thodoxen Gläubigen, als sie ankamen, weder Gotteshäuser noch Seelsorger vorfanden. Infolge großer Anstrengungen in den letzten Jahren konnte ihnen an vielen Orten, aber noch lange nicht überall, ein eigenes kirchliches Gemeindeleben ermöglicht werden. Der praktischen Zielsetzung unserer Handreichung gemäß muß das besondere Augenmerk gerade jenen Gegenden gelten, in denen die orthodoxen Gläubigen besonders weit verstreut leben, wo es daher noch am meisten offene Fragen gibt. Es müssen daher auch einige Probleme erwogen werden, die es in manchen Großstädten, in denen nicht nur eine einzige, sondern sogar mehrere orthodoxe Kirchengemeinden bestehen, glücklicherweise schon längst nicht mehr gibt.

Die meisten der im deutschen Sprachraum amtierenden orthodoxen Priester sind aus einem orthodoxen Land hierher gekommen. Sie haben zu Hause Katholiken kennengelernt und sind versucht, sich aufgrund ihrer Erfahrungen mit den Katholiken ihres Heimatlandes ein Bild vom Katholizismus überhaupt zu machen. Da die Katholiken eine einzige Kirche bilden, begehen diese Priester oftmals den Fehler, daß sie die Eigenarten der Katholiken in den verschiedenen Ländern übersehen. Sie müssen erfahren, daß die katholische Kirche, obgleich sie eine einzige Gemeinschaft darstellt, keineswegs überall gleichförmig ist, sondern Eigenentwicklungen des kirchlichen Lebens in einzelnen Regionen kennt. Umgekehrt fällt es den katholischen Pfarrern schwer, sich in der Vielzahl von orthodoxen Kirchen und Jurisdiktionen zurechtzufinden und zu begreifen, daß zwei Gläubige am selben Ort, für die weder der gleiche Pfarrer zuständig ist, noch (in Mischehenfragen zum Beispiel) dasselbe Kirchenrecht gilt, trotzdem zur selben orthodoxen Kirche gehören. Der erste Abschnitt dieser Handreichung befaßt sich darum mit den im deutschen Sprachraum lebenden orthodoxen und katholischen Gläubigen und mit deren Eigenart.

Orthodoxe und katholische Christen spenden und empfangen dieselben sieben Sakramente; in der kirchlichen Lehre vertreten beide Seiten im wesentlichen fast durchwegs dieselbe Auffassung von den einzelnen Sakramenten. Dennoch gibt es in der sakramentalen Praxis tiefgreifende Unterschiede, die verhindern, daß man dieselben Sakramente, die man hüben und drüben heilighält, ohne weiteres gemeinsam feiern könnte, und es gibt unterschiedliche Auffassungen bezüglich der

Voraussetzungen, unter denen die Sakramentspendung erfolgt. Die Tatsache des Gespaltenseins ist das eigentliche Hindernis für die Sakramentengemeinschaft zwischen orthodoxen und katholischen Christen. Dennoch ist es nach der Praxis der Kirchen nicht ausgeschlossen, Gläubigen, die in Not sind, über die Grenzen der kirchlichen Spaltung hinweg durch Sakramentspendung Hilfe zu leisten. Deswegen muß der zweite Abschnitt grundsätzlich von der gegenseitigen Anerkennung der in der katholischen bzw. in der orthodoxen Kirche gespendeten Sakramente und von der »communicatio in sacris« zwischen Orthodoxen und Katholiken handeln.

Die größten Unterschiede im sakramentalen Leben bei Orthodoxen und Katholiken bestehen in der Art, wie die einzelnen Sakramente einbezogen werden in das Gesamt des religiösen Lebens. In jahrhundertalter Erfahrung haben beide Kirchen hierfür ihre eigenen Traditionen entfaltet und ihren Gläubigen Wege gewiesen, die alle zu dem von Christus gesetzten Ziel führen, aber einander keineswegs gleichen. Diese Unterschiedlichkeiten des Verhaltens denselben heiligen Sakramenten gegenüber aufzuzeigen, die Schwierigkeiten, die sich daraus der Hilfeleistung über die Kirchengrenzen hinweg entgegenstellen, deutlich zu machen, zugleich aber auch auf die Möglichkeiten für das Überwinden der Schwierigkeiten in besonderen Ausnahmefällen zu verweisen, ist Ziel des dritten Abschnittes. Er muß sich mit jedem der sieben Sakramente gesondert befassen. Wegen der vielfältigen praktischen Probleme beim Abschluß von Ehen zwischen Orthodoxen und Katholiken, die ebenfalls in diesem dritten Abschnitt Erörterung finden sollen, sind dabei begreiflicherweise die Ausführungen über das Ehesakrament von größerem Umfang.

Der vierte Abschnitt befaßt sich schließlich mit einigen besonderen praktischen Fragen des Miteinanders katholischer und orthodoxer Gemeinden, die zwar nicht direkt die Sakramentspendung betreffen, aber sich zwangsläufig aus den im dritten Abschnitt behandelten Themen ergeben.

Die Handreichung will für die Praxis hilfreich sein und soll daher die wichtigsten Fragen kurz beantworten, um im Bedarfsfall ein schnelles Nachschlagen zu ermöglichen. Um dies zu gewährleisten, konnten verschiedene Themen nicht in jener Breite dargelegt werden, die für ein

volles Verständnis aller einschlägigen Fragen erforderlich wäre. Die Verfasser hoffen jedoch, hinreichend viele Erläuterungen in den Text aufgenommen zu haben, daß die konkreten Ratschläge für das praktische Handeln unmittelbar aus dieser Handreichung entnommen werden können. Wo die Ausführungen dafür nicht hinreichen sollten und insbesondere, wenn weitere Information über die größeren Zusammenhänge gewünscht wird, bitten die Verfasser, sich der jeweils in den Fußnoten benannten Literatur zu bedienen.

Mit Recht wird gefordert, daß beim theologischen Gespräch zwischen zwei Kirchen auch die übrigen Kirchen der Christenheit und ihre theologische und spirituelle Erfahrung Beachtung finden sollen. Wie aus den Publikationen der Regensburger Ökumenischen Symposien hervorgeht, haben die beteiligten orthodoxen und katholischen Theologen beim Nachdenken über die heiligen Sakramente ausdrücklich auf das Zeugnis der altorientalischen, der reformatorischen und der altkatholischen Christenheit gehört. Wenn diese Handreichung nun ausschließlich das Verhältnis zwischen der katholischen Kirche und den östlichen Kirchen in den Blick nimmt, ist dies kein Abweichen vom Stil der Regensburger Symposien. Denn die Handreichung will nicht die theologischen Erwägungen fortsetzen, sondern den Seelsorgern helfen, in konkreten Situationen aus der den Katholiken und den orientalischen Christen gemeinsamen Lehre vom kirchlichen Amt und von den heiligen Sakramenten die angemessenen praktischen Konsequenzen zu ziehen. Man sehe es bitte den Verfassern der Handreichung nach, daß sie es um der Kürze und Übersichtlichkeit willen unterlassen, die Anwendbarkeit der vorgelegten Lösungsvorschläge auf ähnliche Situationen zu überprüfen, in die der Klerus oder die Gläubigen der übrigen christlichen Kirchen einbezogen wären.

Ein Wort des Dankes sei schließlich ausgesprochen für das große Interesse, auf das die Bearbeiter stießen. Viele – in der Tat so viele, daß es unmöglich ist, sie namentlich anzuführen – orthodoxe und katholische Bischöfe, Priester, Theologen und sonstige Mitarbeiter im pastoralen Dienst sind den Bearbeitern mit wertvollen Ratschlägen zur Seite gestanden und haben in beträchtlichem Ausmaß zur Verbesserung der Darlegungen beigetragen. Ähnliches gilt vom Lektorat des Verlags,

das die Register selbständig erstellte. Wenn, wie die Bearbeiter hoffen, diese Handreichung hilft, daß die Seelsorger der geistlichen Not in der Zerstreuung lebender Christen besser entgegenkommen können, wird dies sicher allen, die uneigennützig die Entstehung unterstützen, der willkommenste Dank sein.

I. Die orthodoxen, die altorientalischen und die katholischen Gläubigen im deutschen Sprachraum

Die orthodoxen Gläubigen

Die Orthodoxie versteht sich als eine heilige Kirche, genauer gesagt: als *die* eine heilige Kirche Jesu Christi². Doch ihre Einheit tritt nicht durch ein gemeinsames Kirchenoberhaupt und eine gemeinsame organisatorische Leitung für alle Orthodoxen zutage, wie dies bei den Katholiken durch den Papst und seine Kurie der Fall ist. Vielmehr ist die Orthodoxie in einzelne Kirchtümer gegliedert, von denen jedes ein eigenes Oberhaupt und eigene Leitungsgremien besitzt. Von alters her ist das kirchliche Leben der Orthodoxie von solcher Art, daß man gleichzeitig von einer einzigen Orthodoxen Kirche sprechen darf und von vielen orthodoxen Kirchen. Von nur einer einzigen Orthodoxen Kirche kann die Rede sein, wenn es um die gnadenhafte Wirklichkeit der Kirche, um ihr eigentliches inneres Leben geht, denn unser Herr Jesus Christus hat nur eine Kirche gewollt. Wo es aber um die konkrete Ausgestaltung der Kirche in der sich stets wandelnden Welt geht, um ihre Erscheinungsweise nach Ort und Zeit, hielt die Orthodoxie seit jeher dafür, daß die unterschiedlichen Gegebenheiten am besten berücksichtigt werden können, wenn die Kirchen der einzelnen Regionen die Administration selbständig wahrnehmen. In diesem Sinn kennt die Orthodoxie eine größere Anzahl von Kirchen und prägte für sie den kirchenrechtlichen Begriff »Autokephalie« (vom griechischen »autos« = »selbst« und »kephale« = »Haupt«). Der Begriff besagt, daß die betreffende Kirche selbst ein eigenes Oberhaupt besitzt. Die Grenzen der Regionen, in denen die Orthodoxie autokephale Kirchen einrichtete, unterlagen im Lauf der Geschichte großen Schwankungen. Im vorigen Jahrhundert setzte sich weithin die Überzeugung durch, daß es in jedem Staat eine eigene autokephale orthodoxe Kirche geben solle. In-

² In dieser kleinen Schrift, die ganz bestimmten Problemen gewidmet sein soll, kann keine allgemeine Einführung in die orthodoxe Kirchenkunde gegeben werden. Eine Übersicht über die deutschsprachige Literatur, die sich als Einführung eignet, ist enthalten in: *Una Sancta* 30 (1975) 80–83, und in: *Der christliche Osten* 30 (1975) 87–91.

folgedessen kam es zum Beispiel beim Zerfall des Osmanenreiches und der Donaumonarchie zur Ausbildung einer griechischen, einer serbischen, einer rumänischen, einer bulgarischen und einer albanischen orthodoxen Kirche, und diese Entwicklung fand volle Zustimmung in der gesamten Orthodoxie.

Die vielen autokephalen orthodoxen Kirchen verstehen sich zusammen als eine Orthodoxe Kirche, weil sie glauben, daß eine jede von ihnen die eine vom Herrn gestiftete wahre Kirche als eine in dieser Welt verfaßte und geordnete Gesellschaft verwirklicht. Sie sind aber auch überzeugt, daß die Einheit zwischen ihnen nicht eine nur unsichtbare gnadenhafte Wirklichkeit sein darf, sondern sich deutlich manifestieren muß. Die Kriterien, an denen sich nach orthodoxer Auffassung die Einheit der Kirche erweisen muß, sind die Gleichheit der Glaubenslehre, des Kultes und der Kirchenordnung. Die Einheit der Kirche ist nach orthodoxer Auffassung dann hinreichend manifestiert, wenn jede autokephale Kirche die Lehrüberlieferung, die Ordnung des sakramentalen und des gesamten gottesdienstlichen Lebens sowie die altkirchlichen Verordnungen des Kirchenrechts unverändert bewahrt; einer gemeinsamen Kirchenleitung für alle autokephalen Kirchen zusammen bedürfe es dazu nicht. Die Oberhäupter der einzelnen autokephalen Kirchen stehen gleichrangig nebeneinander. Es gibt lediglich eine Präzedenzordnung, aufgrund derer den Repräsentanten der Kirchen bei gemeinsamen Veranstaltungen die Plätze angewiesen werden. In diesem Sinn steht aufgrund historischer Umstände dem Patriarchen von Konstantinopel der erste Platz in der Orthodoxie zu.

Für Probleme, zu denen in den altkirchlichen Rechtsvorschriften keine Lösung geboten ist, könnte nur ein ökumenisches Konzil Vorschriften geben, die für alle autokephalen Kirchen verbindlich wären. Nach orthodoxer Auffassung hat es seit dem siebten ökumenischen Konzil, das im Jahr 787 stattfand, kein solches mehr gegeben. Zur Zeit bereiten die orthodoxen Kirchen eine Heilige und Große Synode der gesamten Orthodoxie vor, von der viele annehmen, daß sie die Autorität eines ökumenischen Konzils erlangen wird³. Bis es zu einer solchen

³ Über den Stand der Vorbereitung und die einschlägigen Diskussionen informiert Antonie Plămădeală, Stimmen zur Vorbereitung der Heiligen und Großen Synode, in: Ostkirchliche Studien 26 (1977) 281–304. Der Aufsatz benennt eine Vielzahl von Berichten und Kommentaren, die bisher mit Bezug auf die gesamtorthodoxe Synode veröffentlicht wurden.

Kirchenversammlung kommt, bleibt es den einzelnen Kirchen anheimgestellt, für die neuen Probleme im Geist der alten kirchenrechtlichen Überlieferung nach Lösungen zu suchen. So entstandene neue Normen gelten dann aber jeweils nur in jener Kirche, die sie erließ. Dies ist in unserem Zusammenhang gut zu beachten, denn die Probleme des ökumenischen Zusammenwirkens der Kirchen sind neueren Datums. Es ist daher verständlich, daß bezüglich mancher Fragen, mit denen sich diese Handreichung befassen wird, die Haltung der verschiedenen orthodoxen Kirchen divergiert.

Die Vielfalt der Orthodoxie, die daraus resultiert, ist nach orthodoxer Auffassung ein kostbares Gut, solange sie innerhalb eines bestimmten Rahmens verbleibt. Maßgebliche orthodoxe Hierarchen und Theologen haben mehrfach und deutlich ausgesprochen, daß es der Wachsamkeit bedarf, damit die rechten Maßstäbe gewahrt werden und die Vielfalt nicht etwa doch zu einer Gefahr für die Einheit der Orthodoxie werde⁴. Doch wollen sie damit nichts anderes als nur den Mißbrauch verhindern; niemandem ist daran gelegen, die Vielfalt als solche in Frage zu stellen, denn zweifellos erleichterte es gerade sie, daß in den Heimatländern der Orthodoxie die Kirche in einer für deutsche Verhältnisse nahezu unvorstellbaren Intensität mit der Nation verwuchs. Die Mehrzahl der autokephalen orthodoxen Kirchen bietet sich heute dar als eine zugleich geistliche und nationale Größe. Dies trug zum Beispiel viel dazu bei, daß die orthodoxen Kirchen in den sozialistischen Staaten ungebrochen fortbestehen. Dies ist zugleich auch der Schlüssel, der hilft, die schwer überschaubare Organisationsform der Orthodoxie im deutschen Sprachraum verstehen zu lernen.

Regionale Autokephalien bildete die Orthodoxie natürlich nur dort aus, wo hinreichend viele Gläubige ansässig waren, daß eine wahre Landeskirche entstehen konnte. In solchen Gebieten brachten die Bevölkerungsumschichtungen unseres Jahrhunderts keine besonderen Probleme, denn einwandernde orthodoxe Christen fremder Volkshörigkeit wurden in den Verband der Landeskirche aufgenommen; war ihre Zahl bedeutend, richtete man unter der Jurisdiktion der ansässigen autokephalen Kirche für sie Seelsorgestellen ihrer Sprache und

⁴ Solche Stimmen und Vorschläge zur Überwindung der Gefahren sind zusammengestellt bei Ernst Chr. Suttner, Die theologischen Fakultäten der orthodoxen Kirchen suchen die Zusammenarbeit, in: Ostkirchliche Studien 25 (1976) 321–326.

ihres Herkommens ein, ähnlich der katholischen Ausländerseelsorge im deutschsprachigen Gebiet. Schwieriger hatten es die orthodoxen Einwanderer in Gebieten, in denen sie keine autokephale orthodoxe Landeskirche vorfanden. Wollten sie dort ihr kirchliches Leben pflegen, mußten sie selber für den Aufbau von Pfarren und Diözesen sorgen. Da aber die Einwanderer aus verschiedenen Nationen, und das bedeutet: aus verschiedenen autokephalen Kirchen abstammten, ergab sich unter ihnen kein allgemeiner Konsens hinsichtlich der Frage, welcher autokephalen Kirche die Obhut über das orthodoxe Kirchenleben in der neuen Heimat anvertraut werden sollte. Das Patriarchat von Konstantinopel vertritt die Auffassung, es sei berechtigt und verpflichtet, überall dort für das kirchliche Leben der orthodoxen Christen Sorge zu tragen, wo es keine von der gesamten Orthodoxie anerkannte autokephale orthodoxe Landeskirche gibt⁵. Von den orthodoxen Kirchen griechischer Zunge wird dieser Anspruch anerkannt. Orthodoxe Griechen aus allen griechischsprachigen Autokephalien, die sich im deutschen Sprachraum aufhalten, gehören daher zu den in Bonn und in Wien errichteten Metropolien des Ökumenischen Patriarchats⁶. Hingegen verwehren sich die orthodoxen Kirchen der Slawen, Rumänen und Araber gegen den Anspruch Konstantinopels. Die in der Orthodoxie üblich gewordene enge Verbindung zwischen Kirche und Nation hatte zur Folge, daß orthodoxe Gläubige aus diesen Ländern den Weg in die dem Konstantinopeler Patriarchat unterstehenden Gotteshäuser weder suchten noch fanden; sie legten großen Wert darauf, in der Fremde erst recht das kirchliche Leben in der heimatlichen Art zu pflegen und schlossen sich alsbald zu eigenen Pfarren und Diözesen zusammen. Die Heimatkirchen stellten sich hinter diese Bestrebungen und vertreten – im Gegensatz zur Auffassung Konstantinopels – den Standpunkt, daß in Ländern ohne eigene orthodoxe Kirche die Kirchen der Herkunftsländer für die Gläubigen Sorge tragen sollten. So gibt es im deutschen Sprachraum dem Moskauer Patriarchat unterstehende Bischofssitze in Berlin, München, Düsseldorf, Wien und Zü-

⁵ Der Standpunkt des Patriarchats von Konstantinopel wird vorgetragen bei: Maximos, Metropolitan of Sardes, *The Oecumenical Patriarchate in the Orthodox Church. A Study in the History and Canons of the Church*, Thessaloniki 1976.

⁶ Für diese Metropolien und für die im folgenden benannten kirchlichen Institutionen im deutschen Sprachraum vgl. das Anschriftenverzeichnis im Anhang, S. 134–138.

rich; für die Serben gibt es ein westeuropäisches Bistum mit Sitz in London und einer Reihe von Pfarren in den Industriezentren des deutschen Sprachraums für die zahlreichen serbischen Gastarbeiter; eigene Pfarren unterhält im deutschen Sprachraum auch die Metropole des rumänischen Patriarchats für Westeuropa, deren Sitz in Paris ist, und die bulgarische Kirche.

Die enge Verbindung zwischen Nation und Kirche trägt ohne Zweifel viel dazu bei, daß die orthodoxen Einwanderer, die ihre Nationalität nicht verlieren wollten, sich um so enger an ihre Kirchengemeinden anschlossen. Doch dieser beträchtliche Vorteil für die Seelsorge hat andererseits zur Folge, daß die Nähe zwischen Nation und Kirche auch den Eingang der Politik in die Kirchengemeinden mit sich bringt. Dies verursachte eine weitere Aufsplitterung der orthodoxen Gläubigen in verschiedene Gruppierungen, für die sich die Bezeichnung »Jurisdiktion« einbürgerte. Politische Emigranten aus ost- und südosteuropäischen Ländern verweigern nämlich vielfach die Kirchengemeinschaft mit Priestern, die nicht nur mit den Kirchen, sondern auch mit den Behörden der Heimatländer Verbindung haben. Von unbegründeten Verdächtigungen bis zu bewiesenen Anschuldigungen reichen die Begründungen, die sie dafür ins Feld führen⁷. So pflegen neben den erwähnten Diözesen und Pfarren noch andere Gruppierungen (Jurisdiktionen) von orthodoxen Christen aus Ost- und Südosteuropa im deutschen Sprachraum ihr orthodoxes Kirchenleben. Manche von ihnen sind verschwindend klein, und in den meisten Fällen achten die gegensätzlichen Jurisdiktionen sehr darauf, daß um ihrer politischen Meinungsverschiedenheiten willen die Zugehörigkeit beider Seiten zur einen gemeinsamen Orthodoxen Kirche nicht in Zweifel gezogen wird. Aber auch die in Mitteleuropa am längsten beheimateten orthodoxen Gemeinden der russischen Auslandskirche mit Bischöfen in Hamburg, Genf und München und mit Pfarren in mehreren Städten gehören hierher. Sie stehen zum Moskauer Patriarchat in solch scharfem Widerspruch, daß ihre Kirche nicht einmal an den panorthodoxen Beratungen zur Vorbereitung der oben erwähnten Heiligen und Großen

⁷ Vgl. in diesem Zusammenhang z. B. die hinsichtlich der Situation bei den Russen sehr aufschlußreichen Ausführungen von Johannes Chrysostomus OSB, Die Geistlichen des Moskauer Patriarchats in Deutschland, in: Der christliche Osten 32 (1977) 100–102.

Synode aller orthodoxen Kirchen teilnehmen darf. Auch ist es den Gläubigen dieser Kirche verwehrt, in einer mit dem Moskauer Patriarchen in Gemeinschaft stehenden orthodoxen Kirche die heiligen Sakramente zu empfangen. Wegen der Zahl ihrer Gläubigen und weil diese infolge ihrer langen Anwesenheit im Westen in der Regel die Landessprache beherrschen und daher bessere Verbindungen zur einheimischen Bevölkerung haben als der Großteil der orthodoxen Gastarbeiter, müssen wir trotz ihrer Isolation in der orthodoxen Welt auch ihnen unsere Aufmerksamkeit zuwenden⁸. Aus politischen Gründen gibt es ferner kleine orthodoxe Sondergemeinden von Gläubigen, die mit den politischen Grenzen in Europa unzufrieden sind und die staatliche Unabhängigkeit ihrer Heimat verlangen. Sozusagen als ersten Schritt auf die Emanzipation ihres Volkes und Heimatlandes hin gründeten bzw. unterhalten sie eigene Kirchtümer. Sie alle zu überschauen, ist kaum möglich; es genügt, wenn die katholischen Pfarrer um ihre Existenz wissen, um im Fall einer Begegnung mit solchen Gläubigen sich orientieren zu können. Schließlich sei noch auf das Generationenproblem in betont national und politisch orientierten orthodoxen Kirchengemeinden verwiesen, das weitere Auflösung in die Gemeinden trägt, wenn nämlich die junge Generation, die unter Deutschen, Österreichern oder Schweizern heranwächst, sich weder die Sprache noch die politischen Ideale ihrer Eltern oder Großeltern voll zu eigen macht⁹.

Nicht nur in dem zuletzt genannten Fall, sondern ganz allgemein ist

⁸ Zur russischen Auslandskirche vgl. Johannes Chrysostomus OSB, Eiferer der Orthodoxie, in *Una Sancta* 29 (1974) 7f. Erläuterungen über die vier kirchlichen Jurisdiktionen, in die die orthodoxe russische Emigration gespalten ist und von denen eine die uns hier interessierende Auslandskirche ist, sind zu finden bei: Johannes Chrysostomus OSB, Solzenicyn und die russische Auslandskirche, in: *Ostkirchliche Studien* 23 (1974) 301–310. Außer dem Moskauer Patriarchat und der russischen Auslandskirche unterhält auch die »Pariser Jurisdiktion« im deutschen Sprachraum Seelsorgestellen. Die in Amerika beheimatete größte russische Emigrantenkirche hat keine Niederlassungen hier in Europa. Über einen Versuch des Moskauer Patriarchen Pimen vom August 1974, mit der russischen Auslandskirche zur Versöhnung zu kommen, und über dessen brüske Zurückweisung durch diese Kirche vgl. Johannes Chrysostomus OSB, Die dritte Gesamtsynode der russischen Auslandskirche, in: *Ostkirchliche Studien* 24 (1975) 38–50, bes. die S. 41f und 49f.

⁹ Zu diesen Ausführungen vgl. auch den Abschnitt »Wie findet der katholische Seelsorger den zuständigen Priester für orthodoxe Christen, die noch keinen Kontakt zu einer Kirchengemeinde aufnahmen?«, S. 127–131.

damit zu rechnen, daß das Generationsproblem Wandlungen in der Orthodoxie des deutschen Sprachraums herbeiführen wird. Je fester die Orthodoxie nämlich in diesen Ländern Fuß faßt, desto mehr Kinder aus orthodoxen Familien werden sich sprachlich und kulturell ihrer Umwelt eingliedern und auch das schulische Bildungsangebot ihrer neuen Heimat voll in Anspruch nehmen. So steht zu erwarten, daß es im deutschen Sprachraum in absehbarer Zeit ähnlich wie in den USA oder in Frankreich zur Ausbildung einer sich bodenständig fühlenden Orthodoxie kommt, die zwar noch um ihre Herkunft von Emigranten weiß, aber den nationalen Bindungen ihrer Vorfahren entwuchs. Will die Orthodoxie die Jugend nicht verlieren, wird sie diese Entwicklung auf keinen Fall behindern dürfen.

Die altorientalischen Gläubigen

Bisher war nur von solchen Kirchengemeinden die Rede, die sieben ökumenische Konzilien anerkennen und in den konfessionskundlichen Handbüchern als die orthodoxe Kirche bezeichnet werden. Es sind damit aber noch nicht alle östlichen Kirchen im deutschen Sprachraum aufgeführt, denn es gibt hier auch Seelsorgestellen und Kirchengemeinden jener östlichen Kirchen, die nur drei ökumenische Konzilien anerkennen. Von ihnen ist sowohl die katholische als auch die orthodoxe Kirche infolge des Konzils von Chalkedon, das im Jahr 451 stattfand, getrennt, denn diese Kirchen lehnen die Formeln ab, mit denen das Konzil von Chalkedon den Glauben an die Menschwerdung des Sohnes Gottes vorlegte. Sie bekennen ihren Glauben in einer Weise, die mit der Lehre des Konzils von Chalkedon im Widerspruch zu stehen schien. So galt die Trennung zwischen ihnen auf der einen Seite und den Orthodoxen und Katholiken auf der anderen Seite lange Zeit als eine wirkliche Glaubenstrennung. Jedoch ergab eine ernste Prüfung der Lehrunterschiede, daß diese Kirchen bei aller Gegnerschaft zum Konzil von Chalkedon und zu dem dogmatischen Schreiben des römischen Papstes Leo des Großen, das auf dem Konzil von Chalkedon größte Bedeutung erlangte, niemals an jener monophysitischen Lehre festhielten, die vom Konzil von Chalkedon verurteilt wurde¹⁰. Der

¹⁰ Für diese Prüfung vgl. die Publikation der vom Wiener Stiftungsfond Pro Oriente veranstalteten inoffiziellen theologischen Konsultationen zwischen Theologen dieser

Vorwurf, monophysitische Häretiker zu sein, den man jahrhundertlang gegen die Gläubigen dieser Kirchen erhob, ist also ein Unrecht. Wenn diese Kirchen in manchen konfessionskundlichen Handbüchern weiterhin »Monophysiten« genannt werden, ist diesem Namen mit äußerster Vorsicht zu begegnen.

Selber bezeichnen sich diese Kirchen als »orthodox«. Dabei verwenden sie das Wort »orthodox« in seiner ursprünglichen Bedeutung: »rechtgläubig«. In diesem Sinn versteht sich selbstredend jede christliche Kirche als »orthodox«. Es wäre also ein Fehler, aus diesem Wort, wenn es im Namen einer Kirche gebraucht wird, stets zu schließen, daß die Kirchen, die sich so nennen, miteinander in Gemeinschaft stünden. Trotz der Ähnlichkeit der Namen besteht zwischen den orthodoxen Kirchen, die sieben ökumenische Konzilien, und jenen, die nur drei anerkennen, keine Kirchengemeinschaft. Zu letzterer Gruppe gehören fünf Kirchen: die der Kopten, der Syrer, der Armenier, der Äthiopier und ein Teil der Thomas-Christen Südindiens. Wir werden zur Vermeidung von Verwechslungen in dieser Handreichung stets die Bezeichnung »Altorientalen« für sie verwenden.

Mit Ausnahme der Äthiopier haben diese Kirchen im deutschen Sprachraum Seelsorgestationen¹¹. Am zahlreichsten sind die Syrer vertreten. Ihr Name hat nichts mit dem heutigen Staat Syrien zu tun; sie tragen ihn, weil sie die christlich-aramäische Sprache, die gemeinhin das Syrische genannt wird, beim Gottesdienst verwenden und zum Teil bis in unsere Gegenwart einen aramäischen Dialekt zur Muttersprache haben. Mit Stolz verweisen sie auf die Tatsache, daß ihre Liturgie- und zum Teil auch ihre Muttersprache ein Dialekt jener Sprache ist, die zur Zeit Jesu in Palästina heimisch und Jesu Muttersprache war¹². Aus dem Osten der Türkei sind viele von ihnen als Gastarbeiter bei uns; von allen Gastarbeitern drängen sie am meisten darauf, in Mitteleuropa heimisch zu werden. Die zweitstärkste Gruppe unter den Altorientalen

Kirchen und katholischen Theologen: Non-official Ecumenical Consultations between Theologians of the Oriental Orthodox Churches and the Roman Catholic Church, Beihefte 1, 2, 3 und 4 zur Zeitschrift Wort und Wahrheit, Wien 1972, 1974, 1976 und 1979.

¹¹ Für ihre Anschriften vgl. ebenfalls das Verzeichnis im Anhang, S. 139–140.

¹² Näheres über das Volk, welches das Christlich-Aramäische als Muttersprache pflegte, und über die Entwicklung des kirchlichen Lebens bei diesem Volk ist zu entnehmen aus: E. Chr. Suttner, Die syrischen Kirchen des Vorderen Orients, in: Una Sancta 32 (1977) 86–92, und in: Der christliche Osten 32 (1977) 93–98.

im deutschen Sprachraum sind die Armenier. Nach den blutigen Verfolgungen dieses Volkes in seiner kleinasiatischen Heimat am Anfang unseres Jahrhunderts wurden die Armenier in alle Welt verstreut. Eine beachtliche Anzahl fand in Mitteleuropa eine neue Heimat und neue Lebensmöglichkeiten, dazu kommen in einigen Universitätsstädten zahlreiche Studenten¹³. Die Gemeinden der Kopten und der Thomas-Christen bestehen in der Mehrzahl aus jüngeren Menschen, die zur Ausbildung nach Europa kamen, sowie aus Gläubigen, die im Handel, in freien Berufen oder im diplomatischen Dienst tätig sind.

Die katholischen Gläubigen

Bei den Katholiken betont die Kirchenordnung die Einheit und Einheitlichkeit stärker als bei den Orthodoxen. Dennoch bedingen regional wirksame Faktoren ein je eigenes Gepräge der katholischen Kirche in den einzelnen Ländern. Eine wichtige Rolle spielen dabei die Eigentümlichkeiten des Volkstums und der jeweilige kulturelle Standard. So unterscheidet sich der Katholizismus deutlich nach Sprach- und Kulturgebieten. Beim Katholizismus im deutschen Sprachraum schlagen überdies noch landsmannschaftliche Unterschiede zu Buch, und es kann in manchen Fällen recht ungute Folgen haben, wenn man Erfahrungen aus einer bestimmten Gegend in weiter entfernten Gebieten unbesehen zur Grundlage des Verhaltens zu den Katholiken machen möchte.

Neben den vorgegebenen Faktoren der Volksmentalität tragen auch theologische und pastorale Entwicklungen zu Unterschieden zwischen den Katholiken in verschiedenen Regionen bei. Nur auf einzelne, die auf die sakramentale Frömmigkeit und auf die ökumenische Haltung Auswirkungen haben, sei hier verwiesen. Bekanntlich haben die katholischen Orden ein je eigenes Gepräge hinsichtlich der Spiritualität und der Theologie; auch gibt es eine Vielzahl katholischer kirchlicher Vereinigungen für Laien, die sich die Pflege einer bestimmten Art des geistlichen Lebens bzw. des Apostolats zum Ziel gesetzt haben. Im deutschen Sprachraum sind viele Orden und zahlreiche Vereinigungen

¹³ Über die armenische Christenheit erschien nach Veröffentlichung der in Anm. 2 angeführten Literaturübersicht, F. Heyer (Hrsg.), *Die Kirche Armeniens* (= *Die Kirchen der Welt*, Bd. 18) Stuttgart 1978.

am Wirken, und keinem von ihnen fällt eine dominierende Rolle zu. Das pastorale Leben ist darum vielgestaltiger als in einigen Heimatländern der orthodoxen Christen, in denen die Katholiken nur eine kleine Minderheit darstellen und wo manchmal die Verantwortung für das kirchliche Leben in der Hauptsache von nur einem oder zwei Orden getragen wird. Die orthodoxen Gläubigen und ihre Priester tun also gut, wenn sie Erfahrungen mit den Katholiken in ihrer Heimat erst nochmals einer Prüfung unterziehen, ehe sie sich von ihnen im Umgang mit den Katholiken des Gastlandes leiten lassen.

Eine religiöse Erneuerung in der ersten Hälfte dieses Jahrhunderts ließ im deutschen Sprachraum eine liturgische und eine eucharistische Bewegung heranwachsen, denen sich alle hier tätigen Orden und kirchlichen Vereinigungen öffneten. Es kam zu einer beträchtlichen Intensivierung des sakramentalen Lebens und im gottesdienstlichen Bereich zu einem weitverbreiteten Bedürfnis, nicht nur mithören und mitvollziehen, sondern auch unmittelbar am gottesdienstlichen Geschehen mitwirken zu dürfen. Allerdings brachte das gleichzeitige Aufkommen der liturgischen und eucharistischen Bewegung eine derartige Konzentration der Aufmerksamkeit der Katholiken auf die Feier der heiligen Eucharistie, daß den nicht-eucharistischen Gottesdiensten vielfach nur mehr wenig Aufmerksamkeit geschenkt wurde – in den liturgisch am aufgeschlossensten Gemeinden meist am allerwenigsten. Schon am Vorabend des Zweiten Vatikanischen Konzils, als die Volkssprachen noch nicht als Gottesdienstsprachen zugelassen waren und die römischen Katholiken noch überall dieselben Gottesdienstbücher benutzen konnten, unterschied sich die Art und Weise der Gottesdienstfeier deutschsprachiger Gemeinden beträchtlich von jener der Nachbarländer. Die Liturgiereform des Zweiten Vatikanischen Konzils, die nicht nur die Volkssprache brachte, sondern ausdrücklich die Adaptation der Gottesdienste an die unterschiedlichen Mentalitäten empfahl, verstärkte die schon lange wirksamen Tendenzen, den Kirchen der einzelnen Länder eine den jeweiligen Gegebenheiten entsprechende Weise des kultischen Lebens zu ermöglichen. Es handelt sich dabei nicht nur um einen Wandel der Formen, sondern auch um Nuancen in der Gewichtigkeit der einzelnen sakramentalen und nichtsakramentalen Gottesdienstfeiern für das gesamte religiöse Leben in den Pfarren.

Aufgrund der Geschichte kam es *in einigen Ländern* zu einer ähnlich engen Verflechtung zwischen Nation und Zugehörigkeit zur katholischen Kirche, wie wir Entsprechendes oben für die Orthodoxie ausführten. Das Bewußtsein der Katholiken jener Länder ist bis in unsere Zeit davon deutlich geprägt; z. B. ist es für das Empfinden vieler Spanier, Italiener, Kroaten oder Polen so etwas wie eine selbstverständliche Sache, daß man auch Katholik ist, wenn man richtig zu ihrem Volk gehört. Weil hingegen im deutschen Sprachraum die Kirchenspaltung so vor sich ging, daß die katholischen und die evangelischen Christen einen bedeutenden Prozentsatz der Gesamtbevölkerung ausmachen, war hier eine derartige Entwicklung nicht denkbar. Zwar gab es Gegenden, die noch vor wenigen Jahrzehnten so gut wie geschlossen katholisch bzw. evangelisch waren, aber die Umsiedlungen nach dem Zweiten Weltkrieg haben dies fast überall beendet. Das Nebeneinander verschiedener Konfessionen im gleichen Volk ist selbstverständlich geworden; es gelingt den deutschsprachigen Katholiken in der Regel sogar kaum, die anderswo herkömmliche Identifikation von Nation und Religion zu verstehen. Für jene orthodoxen Mitbürger, die sich in ihrem Gastland sprachlich und kulturell integrieren und dort vielleicht auch die Staatsbürgerschaft erwerben wollen, wird es dadurch ohne weiteres möglich, daß sie orthodox bleiben und ihr bisheriges religiöses Leben weiterpflegen. Sie laufen nicht Gefahr, wegen ihres Glaubens auf die Dauer als sozusagen Halbfremde zu gelten. Jene orthodoxen Christen hingegen, die aus der Zugehörigkeit zu ihrer orthodoxen Kirche auch eine nationale Konsequenz ziehen, stehen vor der Notwendigkeit, die den deutschsprachigen Katholiken nur sehr schwer begreifliche Verknüpfung zwischen Kirche und Nation immer wieder geduldig zu erklären.

Durch das vom Zweiten Vatikanischen Konzil erlassene Dekret über die Hirtenaufgabe der Bischöfe in der Kirche erlangte die katholische Kirche in den einzelnen Regionen schließlich auch Organe, denen die Verantwortung für jene Bereiche des kirchlichen Lebens zufällt, in denen die regionalen Besonderheiten hauptsächlich zutage treten. Das dritte Kapitel ermächtigte die Bischofskonferenzen, unter bestimmten Bedingungen Entscheidungen zu treffen, die rechtlich für das Konferenzgebiet verbindlich sind. Wo es vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil regionale Bischofskonferenzen gab, hatten diese Versammlun-

gen bloß beratenden Charakter; nun wurden sie zu einer wirklichen hierarchischen Instanz erhoben¹⁴, und alsbald wurden entsprechende Konferenzen auch dort ins Leben gerufen, wo man vorher keine solchen kannte. Wie die Entwicklung der Rechtsstellung dieser Konferenzen und ihrer Kompetenzen fortgehen wird, ist abzuwarten¹⁵. Es darf damit gerechnet werden, daß im Zug der bei den Katholiken in Gang gekommenen Reform des kanonischen Rechts hinsichtlich der regionalen Bischofskonferenzen weitere Klärungen erfolgen, die eine größere Ähnlichkeit zwischen diesen Konferenzen und den Synoden der orthodoxen Kirchen bewirken werden, auch wenn in der katholischen Kirche eine Entwicklung bis zur Autokephalie der einzelnen Regionen von niemandem gewünscht und überdies auch völlig ausgeschlossen ist.

Zweimal war in diesem Abschnitt die Rede von Wandlungen, die durch das Zweite Vatikanische Konzil im Kirchenrecht der Katholiken herbeigeführt wurden. Mit der Reform des Kirchenrechts wurde erst begonnen, aber die bereits vorgenommenen Änderungen haben schon grundlegende Bedeutung für die in unserer Handreichung zu behandelnden Themen. Ermöglichen sie doch eine Lösung für manches pastorale Problem, das noch vor wenigen Jahren unlösbar schien, weil damals die kirchlichen Rechtsnormen zu ungeschmeidig waren¹⁶. Die Hoffnung ist berechtigt, daß der Fortgang der Reformen auch noch in anderen Schwierigkeiten Abhilfe erlauben wird.

¹⁴ Vgl. K. Mörsdorf, Einleitung und Kommentar zum genannten Dekret im Ergänzungsband: Das Zweite Vatikanische Konzil, Teil II, zum LThK, Freiburg 1967, aus der Einleitung bes. S. 136f, aus dem Kommentar bes. die Ausführungen zu Art. 38, Ziffer 4, über die Kompetenzen der Konferenzen, S. 237f.

¹⁵ Aufschlußreiches Licht fällt auf diese Entwicklung durch die Ausführungen von Karl Forster, Gutachtliche Stellungnahme zu Winfried Aymans, »Gemeinsame Synode – Strukturprobleme eines Regionalkonzils«, in: Synode. Amtliches Mitteilungsblatt der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, S. 7–71–27 bis 7–71–36 (= unter dem Ordnungswort »Gutachten« S. 25–34).

¹⁶ Einen Überblick über die Entwicklung des katholischen Kirchenrechts seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil bietet: Grundriß des nachkonziliaren Kirchenrechts, hrsg. v. J. Listl, H. Müller und H. Schmitz, Regensburg 1980.

II. Die gegenseitige Anerkennung der in der katholischen Kirche bzw. in den östlichen Kirchen gespendeten Sakramente und die Haltung der Kirchen zur »communicatio in sacris«

1. Gegenseitige Anerkennung der Sakramente

Hinsichtlich der heiligen Sakramente stimmen die orthodoxe und die katholische Kirche überein, daß es sieben heilige Mysterien¹⁷ sind, die von der Kirche zum Heil der Menschen gespendet werden sollen. Beide Kirchen sind sich auch einig, wenn sie im einzelnen bestimmen, was zu den sieben Mysterien gehört, wozu sie bestimmt sind und welche Bedeutung sie für das kirchliche Leben haben. Wenn wir von extremistischen Stimmen absehen, die es auf beiden Seiten gab und vereinzelt auch heute noch gibt, dürfen wir feststellen, daß die beiden Kirchen gegen die Lehre von den Sakramenten auf der jeweils anderen Seite und gegen die unterschiedlichen Spenderiten keinen ernsthaften Widerspruch anmelden. Dies heißt mit anderen Worten: in beiden Kirchen ist man überzeugt, daß das Verständnis der anderen Seite von den einzelnen Sakramenten legitim ist; daß die Unterschiede, die es bezüglich der Sakramente zwischen beiden Kirchen gibt, das Wesentliche nicht berühren und deswegen bestehen bleiben dürfen; und daß unter den Riten, die heutzutage in beiden Kirchen üblich sind, die Sakramente gespendet werden können.

Damit die heiligen Sakramente auch in der Tat gespendet werden, braucht es aber außer der rechten Auffassung und den entsprechenden

¹⁷ Im Deutschen ist das vom lateinischen »sacramentum« abgeleitete Wort »Sakrament« für die zum Heil der Menschen gegebenen sieben heiligen Zeichen üblich. Orthodoxe Theologen ziehen es meist vor, dafür das vom griechischen »mysterion« abgeleitete Wort »Mysterium« zu verwenden, weil sie durch diesen Ausdruck das mit den heiligen Zeichen verbundene geheimnishafte Wirken des Heiligen Geistes besser ausgedrückt finden als durch das Wort »Sakrament«. Um weder der einen noch der anderen Sicht den Vorzug zu geben, setzen wir hier bewußt die beiden Ausdrücke nebeneinander. Wenn wir in der Handreichung trotzdem das Wort »Sakrament« öfter verwenden, dann nur, weil es in der deutschen Sprache geläufiger ist, nicht aber um irgendwelcher theologischer Nuancen willen.

Riten vor allem die Beauftragung zur Spendung durch den Herrn der Kirche, denn die sakramentalen Riten bleiben ein leeres Tun, wenn ihnen nicht durch göttliche Fügung und Sendung geistliche Kraft verliehen wird. Nun vertreten manche Theologen die Auffassung, daß nur ihre eigene Kirche die göttliche Vollmacht zur Sakramentspendung besitze und daß es folglich in keiner Gemeinde, die nicht zu ihrer eigenen Kirche gehört, wahre Sakramente geben könne. Daran ändert sich nach ihrer Meinung auch dann nichts, wenn die betreffenden Gemeinden den rechten Glauben an die heiligen Sakramente und aner kennenswerte sakramentale Riten besitzen. In Anbetracht der Tatsache, daß es also *Theologen* gibt, die eine solche Meinung vertreten, ist es nötig, die Frage aufzuwerfen, wie die katholische und die orthodoxe *Kirche* die von der anderen Seite gespendeten Sakramente bewerten.

*Die Auffassung der katholischen Kirche von den Sakramenten,
die in den orientalischen Kirchen gespendet werden*

Im sogenannten Ketzertaufstreit, der im dritten Jahrhundert zwischen Bischof Cyprian von Karthago und dem Römischen Stuhl ausgetragen wurde, bewegte die Frage, ob man Sakramente anerkennen könne, die außerhalb der (eigenen) Kirche gespendet wurden, die Christenheit zum ersten Mal. Bischof Cyprian und mit ihm noch andere bedeutende Kirchenführer meinten nämlich, daß kein Häretiker taufen könne, denn, so argumentierten sie, die Häretiker stünden außerhalb der Kirche und besäßen den Heiligen Geist nicht, deshalb könnten sie den Heiligen Geist auch nicht mitteilen. Wenn sie trotzdem den Taufakt vollziehen, nähmen sie nur einen leeren Ritus vor, bei dem dem Täufling nicht die Gnade des Heiligen Geistes geschenkt werde. Nach dieser Auffassung ahmen die Häretiker die Taufe der Kirche nur nach, aber eine wirkliche Taufe spenden sie nicht. Deswegen verlangten Bischof Cyprian und alle, die auf seiner Seite standen, daß Häretiker, die in einer häretischen Gemeinschaft getauft worden waren, bei ihrer Bekehrung zur wahren Kirche genauso zu taufen seien wie bekehrungswillige Heiden. Der römische Bischof widersprach, denn er meinte es der Heiligkeit der im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes gespendeten Taufe schuldig zu sein, an ihrer absoluten Unwiederholbarkeit auch dann festzuhalten, wenn der Taufakt von einem

Häretiker gesetzt wurde. Diese römische Auffassung setzte sich in der Folge im lateinischen Westen durch. Dazu trug Augustinus viel bei, der immer wieder predigte, daß nicht die Würdigkeit oder Unwürdigkeit des Taufpriesters entscheide, weil es stets Christus sei, der in Wirklichkeit taufe, wenn ein würdiger oder ein unwürdiger Diener Christi den Taufakt setze. Seither hielt die abendländische Kirche stets daran fest, daß niemand wiedergetauft werden dürfe, an dem bereits im Gehorsam gegen den Taufbefehl des Evangeliums eine Taufe im Namen des Vaters und Sohnes und des Heiligen Geistes vollzogen ist.

Das theologische Denken des Abendlands war in der scholastischen Periode von dem Bestreben geprägt, alles in systematischer Sicht darzustellen. So genügte es den Theologen nicht, nur die Regel zu tradieren, die man befolgen solle, wenn ein getaufter Häretiker zur Kirche findet. Vielmehr fragten sie, warum die Regel rechtens sei, und stießen so auf die grundsätzliche Frage nach der Gültigkeit von Sakramenten, die außerhalb der katholischen Kirche gespendet wurden. Dabei bedachten sie, daß Gott getreu bleibt, auch wenn der Mensch es nicht ist. Sie erkannten, daß Gott die Verheißung, sein Gnadenwirken mit den heiligen Zeichen zu verbinden, auch dann erfüllt, wenn die Menschen diese Zeichen zwar unverändert vollziehen, aber außerhalb der Gemeinschaft der Kirche, in der sie nach Christi Willen ihren eigentlichen Platz hätten. Ausschlaggebend war dabei außerdem der Gedanke an Gottes uneingeschränkte Liebe zu allen Menschen. Die katholische Kirche hielt es für unmöglich, daß Gott den vielen Christen, die guten Glaubens in schismatischen oder häretischen Gemeinden heranwachsen, deswegen die Hilfe der Sakramente verweigert, weil diese wegen des Schismas, das in ferner Vergangenheit irgendwann einmal die Väter verursachten, nicht das Glück hatten, in die Kirche hineingeboren worden zu sein. So kam die katholische Kirche zu dem Schluß, daß die heiligen Zeichen auch dann wahre Sakramente bleiben, wenn sie außerhalb ihrer sichtbaren Grenzen, jedoch unter getreuer Wahrung von allem gespendet werden, was das heilige Zeichen ausmacht¹⁸.

¹⁸ Bei keiner bis zu jenem Zeitpunkt erfolgten Kirchenspaltungen war die sakramentale Bischofs- und Priesterweihe bestritten und die apostolische Sukzession unterbrochen worden. So konnte noch uneingeschränkt von *allen* Sakramenten in *allen* getrennten Gemeinschaften gesprochen werden. Erst seit der Reformation wurden differenzierte Stellungnahmen erforderlich.

Wenn daher Katholiken über Sakramente nachdenken, die außerhalb ihrer eigenen Kirche gespendet werden, fragen sie nach dem Zeichen selbst und nach der Intention des Spenders. Das Zeichen gilt ihnen als richtig, wenn »Materie« und »Form«, wie sich die Dogmatiker ausdrücken, so gewahrt bleiben, wie es der Stiftungsauftrag vorsieht. Die rechte Intention halten sie für gewährleistet, wenn der Spender den Willen hat, das zu tun, was die Kirche zu tun pflegt. Selbst wenn der Spender der vollen Lehre der Kirche über das zu spendende Sakrament nicht beipflichtet, wenn er aber trotzdem das vollziehen will, was die Kirche von jeher vollzog, erachten die Katholiken seine Intention für genügend. Denn das entscheidende Handeln bei der Sakramentspendung liegt nicht auf der Seite des Menschen. Von Gott aber glauben die Katholiken, daß er auch bei Mangel auf der menschlichen Seite die Gläubigen, die im Vertrauen auf Christi Wort die heiligen Zeichen setzen, nicht enttäuscht, sondern an ihnen wirkt, was er durch den Dienst der Kirche zu wirken verhiess. Darum hielt die katholische Kirche durch Jahrhunderte an der Überzeugung fest, daß Gottes Treue die heiligen Zeichen auch dann nicht zu nutzlosen Riten absinken läßt, wenn sich kleinere oder größere Teile der Kirche von der *Catholica* lossagten und zu häretischen oder schismatischen Gemeinschaften wurden.

Diese theologische Sicht wirkte sich in zweifacher Hinsicht aus. Zum ersten schärfte sie laufend das Bewußtsein der Katholiken für die Unwiederholbarkeit der nur einmal zu spendenden Sakramente der Taufe, der Firmung und der Priesterweihe. Es war und bleibt stets strenge Pflicht für jeden die Aufnahme eines Konvertiten in die katholische Kirche vollziehenden Geistlichen, genau zu prüfen, ob dem Aufnahmebewerber bereits früher unwiederholbare Sakramente gespendet wurden. Ist dies der Fall, muß die Spendung dieses Sakraments bei der Aufnahme des Konvertiten in die katholische Kirche unterbleiben. Ergeben sich bei der Prüfung unbehebbarer Zweifel über die Richtigkeit der außerhalb der katholischen Kirche vorgenommenen Spendung, ist nur eine bedingungsweise Wiederholung erlaubt¹⁹. Diese von

¹⁹ Bei der bedingungsweisen Spendung z. B. der Taufe spricht der Taufpriester: »Wenn du nicht getauft bist, taufe ich dich im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes.« In der Kreuzfahrerzeit kam es in der Tat sogar zu Wiedertaufen orthodoxer Christen durch Katholiken. Dies geschah, weil damals manchen Extremisten

alters her überkommene Praxis hat stets in den Ritualien der katholischen Kirche ihren Niederschlag gefunden. Im Zug der Neugestaltung der Sakramentenspendung, die durch die Reformen des Zweiten Vatikanischen Konzils in Gang kam, wurde ein eigener Band des Rituale geschaffen mit dem Titel »Die Feier der Aufnahme gültig Getaufter in die volle Gemeinschaft der katholischen Kirche in den Bistümern des deutschen Sprachgebietes«. In der »pastoralen Einführung« der amtlichen Ausgabe heißt es:

»1. Wenn Christen, die in kirchlichen Gemeinschaften geboren und getauft wurden, die von der katholischen Kirche getrennt sind, in die volle Gemeinschaft der katholischen Kirche aufgenommen werden wollen, so geschieht das im Bereich der lateinischen Liturgie in einem Ritus, der vom Bewerber nur das verlangt, was notwendig ist, um die Gemeinschaft und Einheit herzustellen (vgl. Apg 15,28).

2. Christen aus den Ostkirchen, die in die volle Gemeinschaft mit der katholischen Kirche treten wollen, brauchen lediglich das Bekenntnis des katholischen Glaubens abzulegen. Das gilt auch dann, wenn ihnen mit Erlaubnis des Apostolischen Stuhles der Übertritt zum lateinischen Ritus gestattet wird.

6. Ist der Bewerber außerhalb der sichtbaren katholischen Kirche geboren und getauft, so wird keine Abschwörung von Irrlehren mehr von ihm verlangt; er braucht nur das Glaubensbekenntnis abzulegen.

7. Wer einmal getauft ist, kann nicht ein zweites Mal getauft werden, auch nicht bedingungsweise, es sei denn, an der Tatsache oder der Gültigkeit der gespendeten Taufe bestünde berechtigter Zweifel. Ergeben sich bei gründlicher Nachforschung solche berechtigten Zweifel an der Tatsache oder der Gültigkeit der Taufe, so daß die Taufe bedingungsweise noch einmal gespendet werden muß, soll der Spender die Gründe sachgemäß darlegen und den Bewerber privat taufen. Bei einer solchen Taufe soll der Ortsordinarius jeweils entscheiden, welche Riten entfallen können.«

Aufgrund dieser Haltung stand es für die Katholiken stets fest, daß die östliche Christenheit nicht nur richtig tauft, sondern auch gültig geweihte Priester und Bischöfe hat und deswegen alle heiligen Sakramente recht spendet und die heilige Eucharistie vollgültig feiert. Sehr betroffen sind die Katholiken hingegen, wenn sie hören, daß man mancherorts in anderen Kirchen getaufte Konvertiten bei der Aufnahme abermals tauft.

unter den Katholiken die passive Taufformel des orthodoxen Rituals als ungenügend für das heilige Zeichen erschien, niemals aber, weil man der Meinung gewesen wäre, ein orthodoxer Priester könne überhaupt nicht taufen.

Zum zweiten bestärkte die Anerkennung, daß auch Nichtkatholiken gültig Sakramente spenden, das Zusammengehörigkeitsbewußtsein der Katholiken mit den nichtkatholischen Christen, denn da nach Christi Willen die Sakramente innerhalb der Kirche ihren Platz haben sollten, muß trotz der von den Menschen verursachten Spaltungen von Gott her eine ursprüngliche Gemeinsamkeit grundgelegt sein, wenn diesseits und jenseits der Gräben dieselben heiligen Sakramente gefeiert werden. Im Zuge der ökumenischen Bemühungen der jüngsten Zeit wurde dies mehr und mehr betont. Das Zweite Vatikanische Konzil hebt dies im Ökumenismusdekret ausdrücklich hervor und sagt: »... es kam zur Trennung recht großer Gemeinschaften von der vollen Gemeinschaft der katholischen Kirche, oft nicht ohne Schuld der Menschen auf beiden Seiten. Den Menschen jedoch, die jetzt in solchen Gemeinschaften geboren sind und in ihnen den Glauben an Christus erlangen, darf die Schuld der Trennung nicht zur Last gelegt werden – die katholische Kirche betrachtet sie als Brüder, in Verehrung und Liebe. Denn wer an Christus glaubt und in der rechten Weise die Taufe empfangen hat, steht dadurch in einer gewissen, wenn auch nicht vollkommenen Gemeinschaft mit der katholischen Kirche.«²⁰ Bei der Beratung der dogmatischen Konstitution über die Kirche erarbeitete das Konzil eine Formel, die den unbeugsamen Glauben der katholischen Kirche, die wahre Kirche Jesu Christi zu sein, so ausspricht, daß kein Zweifel daran aufkommen kann, die es aber im Gegensatz zu den früheren Ausdrucksweisen der Katholiken vermeidet, die Kirchlichkeit aller anderen christlichen Gemeinschaften zu bestreiten²¹. Damit war der Weg offen, im Ökumenismusdekret die Kirchen des Ostens, die »trotz ihrer Trennung wahre Sakramente besitzen, vor allem aber in

²⁰ Ökumenismusdekret, Art. 3.

²¹ Es handelt sich um Kirchenkonstitution, Art. 8, wo es von der »einzigsten Kirche Christi, die wir im Glaubensbekenntnis als die eine, heilige, katholische und apostolische bekennen«, heißt: »Diese Kirche, in dieser Welt als Gesellschaft verfaßt und geordnet, ist verwirklicht in der katholischen Kirche, die vom Nachfolger Petri und von den Bischöfen in Gemeinschaft mit ihm geleitet wird. Das schließt nicht aus, daß außerhalb ihres Gefüges vielfältige Elemente der Heiligung und Wahrheit zu finden sind, die als der Kirche eigene Gaben auf die katholische Einheit hindrängen.« Für die Textentwicklung und deren Wichtigkeit vgl. den Kommentar zu Art. 8,2 der Kirchenkonstitution von A. Grillmeier im Ergänzungsband: Das Zweite Vatikanische Konzil, Teil I, zum LThK, Freiburg 1966, S. 174f. Ein sehr knapper Verweis auf die Wichtigkeit auch bei K. Rahner – H. Vorgrimmler, Kleines Konzilskompendium, Freiburg 1967, S. 107.

der Kraft der apostolischen Sukzession das Priestertum und die Eucharistie, wodurch sie in ganz enger Verwandtschaft bis heute mit uns verbunden sind²²«, ohne alle Einschränkung Kirche zu nennen, und Papst Paul VI. konnte anlässlich seines Besuches bei Patriarch Athenagoras I. in einem Breve die orthodoxe und die katholische Kirche Schwesternkirchen nennen und so einen Begriff einbringen, der wieder anknüpft bei dem Verhältnis zwischen den beiden Kirchen in der Zeit vor dem großen Schisma²³.

*Die Auffassung der orthodoxen Kirche von den Sakramenten,
die in der katholischen Kirche gespendet werden*

Auch die Orthodoxie greift in unserer Frage auf die Erfahrungen zurück, die die Christenheit beim Ketzertaufstreit des dritten Jahrhunderts machte. Im Unterschied zum lateinischen Westen konnte sich aber im griechischen Osten keine der beiden gegensätzlichen Auffassungen als die allein gültige Regel durchsetzen. Sowohl die vom christlichen Westen zurückgewiesenen Bestimmungen der Synode von Karthago über die Ungültigkeit jeglichen Taufvollzugs durch Priester, die außerhalb der einen, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche stehen, gingen ins orthodoxe Kirchenrecht ein, als auch Bestimmungen (z. B. Kanon 1 des hl. Basilius des Großen), die eine unterschiedliche Behandlung der Taufe zur Kirche kommender Häretiker und Schismatiker vorsehen. Letztere Bestimmungen greifen insofern den im Ketzertaufstreit vom römischen Bischof vertretenen Standpunkt auf, als sie zumindest für bestimmte Konvertiten die in ihrer Sondergemeinschaft gespendete Taufe anerkennen. Sie sind aber erst später und schon aus der Erfahrung heraus entstanden, daß manche Häretiker, die nicht den rechten Glauben an die heiligste Dreifaltigkeit bewahrten, die Taufe nicht so spendeten, wie es die Kirche tat. So wird verordnet, daß die einen Konvertiten zu taufen, andere nur zu salben, wieder andere lediglich durch das Abschwören der Irrtümer und durch

²² Ökumenismuskret, Art. 15. – ²³ Das Breve »Anno ineunte« in deutscher Übersetzung in: Pro Oriente, Tomos Agapis, Innsbruck 1978, S. 117f, nr. 176. Über die Bedeutsamkeit der Wiederverwendung dieses Begriffes auf das Verhältnis zwischen katholischer und orthodoxer Kirche vgl. H. M. Biedermann, Schwesternkirchen, in: Ostkirchliche Studien 17 (1968) 199–202; Pro Oriente, Auf dem Weg zur Einheit des Glaubens (= Referate und Protokolle eines orth.-kath. Kolloquiums), Innsbruck 1976.

das Ablegen des rechten Glaubensbekenntnisses aufzunehmen seien – je nach der Nähe bzw. der Entfernung, in der ihre Sondergemeinschaft zum Glauben und Herkommen der Kirche stand. Dabei wird genau festgelegt, welche Häretiker bzw. Schismatiker zu welcher der drei Gruppen zu rechnen seien. Aber die Bestimmungen wurden lange vor dem großen Schisma, das Orthodoxe und Katholiken entzweite, erlassen; in keiner von ihnen ist also davon die Rede, was zu geschehen hat, wenn ein Katholik zur orthodoxen Kirche konvertiert. Seit dem großen Schisma aber wurde noch keine für alle orthodoxen Kirchen verbindliche einschlägige Regelung getroffen, die die Katholiken beträfe.

Da es somit keine in der gesamten Orthodoxie gültige Regel gibt, in der festgelegt wäre, wie die Taufe eines Katholiken beim Übertritt in die orthodoxe Kirche einzustufen ist, hat die kirchliche Autorität jener autokephalen orthodoxen Kirche, in die der Konvertit eintreten will, jeweils selbständig über die Vorgehensweise zu entscheiden. Die kirchliche Autorität kann dabei die volle Strenge der Kanones anwenden und sich auf den Standpunkt stellen, daß für die Katholiken die Bestimmungen der Synode von Karthago gelten, weil diese in keiner Regel unter jenen Gruppen aufgezählt werden, mit denen man anders verfahren darf. Eine solche Vorgehensweise, bei der die überlieferten Kanones in aller Härte Anwendung finden, nennt die Orthodoxie die Handlungsweise gemäß Akribie. Doch kennt die Orthodoxie auch eine andere Anwendung der Kanones, die sie als Handlungsweise gemäß Ökonomie bezeichnet. Gemäß Ökonomie vorgehen heißt, um des Seelenheiles willen nach einer milderer Lösung suchen, wenn Gefahr besteht, daß die strenge Anwendung der Kanones dem Heilsauftrag der Kirche im Wege stünde. Nur wenn es die geistliche Sendung der Kirche erforderlich macht und wenn zugleich gewährleistet ist, daß dies weder zum Ärgernis gereicht noch zur Laxheit verleitet und wenn der Kirche daraus kein Schaden erwächst, ist es nach orthodoxer Lehre den kirchlichen Oberen erlaubt, gemäß Ökonomie vorzugehen; ja es kann dann unter Umständen sogar zur Pflicht für sie werden, dies zu tun²⁴. In unserem Fall bedeutet das Vorgehen gemäß Ökonomie, daß man die Ka-

²⁴ Über die beiden Vorgehensweisen vgl. E. Chr. Suttner, Ökonomie und Akribie als Normen kirchlichen Handelns, in: *Ostkirchliche Studien* 24 (1975) 15–26; D. Salachas, *Oikonomia e akribeia nella ortodossia greca odierna*, in: Nicolaus. *Rivista di Teologia Ecumenico-Patristica* 4 (1976) 301–340 (mit weiterer Lit.).

tholiken, obgleich sie in den Kanones nicht benannt werden, trotzdem jenen gleichstellt, für die eine Anerkennung ihrer Taufe vorgesehen wurde.

Beide Vorgehensweisen wurden praktiziert und werden es bis auf den heutigen Tag. Es läßt sich keine längere Periode ausfindig machen, von der man sagen könnte, daß alle orthodoxen Landeskirchen Konvertiten aus der katholischen Kirche in der gleichen Weise aufgenommen hätten – sei es durch Anerkennung der katholischen Taufe, sei es durch Neuertaufe. Stets verhielten sich die einen Kirchen so, die anderen anders. Auch die einzelnen Landeskirchen verhielten sich in unserer Frage nicht über die Jahrhunderte hinweg gleich. So scheint man z. B. in Rußland den Katholiken anfangs geneigt gewesen zu sein und Konvertiten meist ohne Taufe aufgenommen zu haben. Als 1439 das Konzil von Florenz die Union zwischen Lateinern und Griechen verkündet hatte, lehnte man diese in Moskau entschieden ab. Eine Moskauer Synode beschloß 1441, daß in die russische Kirche eintretende Katholiken künftig zu taufen seien; wegen der jüngsten Ereignisse in Florenz schien der Synode Gefahr für die Kirche zu drohen, wenn man den Katholiken weiter gemäß Ökonomie entgegenkäme. Als Rußland in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts seine Isolation von Europa durchbrach, machte 1666/67 eine Moskauer Synode den Beschluß von 1441 rückgängig und verordnete, an Katholiken bei der Aufnahme in die russische Kirche nur eine Salbung vorzunehmen. 1757 wurde schließlich verfügt, bei Katholiken, die das Sakrament der Firmung empfangen hatten, auch die Salbung zu unterlassen.

Es wäre zu weitläufig, wollten wir hier die einschlägige Haltung der Griechen aus der Zeit vor dem Konzil von Florenz untersuchen. Nach der Eroberung Konstantinopels durch die Türken tagte 1484 in dieser Stadt eine Synode, die offiziell die Union von Florenz für beendet erklärte und für die Konversion möglichst vieler Katholiken des türkischen Machtgebiets zur Orthodoxie Sorge tragen wollte. Um den Katholiken den Übertritt zur Orthodoxie (aus der Sicht der Synode bedeutete dies: den Übertritt zur wahren Kirche und damit das Heil ihrer Seelen) zu erleichtern und zum Besten der orthodoxen Kirche, die dabei wachsen sollte, verfügte die Synode, mit den Konvertiten gemäß Ökonomie zu verfahren, sie also nicht zu taufen, sondern durch Salbung, Abschwören ihrer Irrtümer und Ablegen des orthodoxen

Glaubensbekenntnisses aufzunehmen. Ein entsprechender Aufnahmevertrag wurde vorbereitet. Zwar nicht ganz ausnahmslos, aber in der großen Mehrzahl der Fälle hielt sich die griechische Orthodoxie an diese Regel bis zum Jahr 1756. Als um die Mitte des 18. Jahrhunderts katholische Missionare erfolgreich wurden bei dem Versuch, orthodoxe Christen für eine Union mit dem Römischen Stuhl zu gewinnen und dies natürlich die Abkehr der betreffenden Gläubigen von der Orthodoxie zur Folge hatte, hielt das Patriarchat von Konstantinopel den Zeitpunkt für gekommen, zur Abwehr von Schaden für die orthodoxe Kirche mit den Katholiken nicht mehr gemäß Ökonomie, sondern in Zukunft gemäß Akribie zu verfahren. Eine von Patriarch Cyrill V. einberufene Synode verfügte 1756, Katholiken künftig beim Übertritt zur Orthodoxie zu taufen²⁵. Der Beschluß blieb gültig, bis im Lauf des 19. Jahrhunderts beim Niedergang des Osmanreiches die autokephalen orthodoxen Nationalkirchen entstanden und jede von ihnen ihre eigene Praxis für die Aufnahme von Katholiken entwickelte. Es sind aber auch aus der Zeit, in der sich die Griechen zumeist an die Bestimmungen von 1756 hielten, Fälle bekannt, in denen man Katholiken ohne Wiedertaufe und katholische Priester und Bischöfe ohne Wiederweihe in die Orthodoxie aufnahm oder wenigstens die Bereitschaft dazu ausdrücklich erklärte, weil man unter den augenblicklichen Umständen auf eine größere Konversionsbewegung hoffte und fürchtete, die strenge Haltung gemäß Akribie könnte die konversionswilligen Katholiken vor dem entscheidenden Schritt zurückschrecken lassen.

Aus dieser sehr knappen historischen Übersicht läßt sich entnehmen: die orthodoxe Kirche fühlt sich frei, bei Konvertiten, die bereits im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes getauft wurden, je nachdem ob es zum Heil der Seelen und zum Besten der Kirche dienlicher erscheint, den Taufvollzug in ihrer bisherigen Kirche für genügend zu erachten oder aber die Konvertiten beim Eintritt in die Orthodoxie erneut zu taufen.

Die Orthodoxie wurde nicht geprägt von der Scholastik, die der westlichen Theologie das Bestreben brachte, alles in systematischer

²⁵ Die gleiche Verfügung wurde damals auch für evangelische Christen, die zur Orthodoxie konvertieren wollten, getroffen. Nicht nur hinsichtlich der Katholiken, sondern hinsichtlich der Konvertiten aus allen christlichen Kirchen, die bereits einmal im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes getauft wurden, wechselte die Vorgehensweise der orthodoxen Kirchen im Lauf der Jahrhunderte.

Sicht darzustellen und die kirchlichen Gebräuche nach ihren Gründen und Ursachen zu hinterfragen. Es mag westliche Christen erstaunen, doch es ist Tatsache, daß es den orthodoxen Theologen genügte, die Regel, wie man mit Konvertiten verfahren solle, zu tradieren; sie fühlten nicht das Verlangen, diese eingehend zu analysieren und wurden daher nicht schon vor Jahrhunderten mit der nämlichen Unausweichlichkeit, wie wir dies oben für die katholischen Theologen aufzeigten, vor die Frage nach der Gültigkeit von Sakramenten gestellt, die außerhalb ihrer Kirche gespendet wurden. Die Systemfreude der scholastischen Theologie hatte fraglos ihre positive Seite, denn gelegentlich stießen die Theologen, die sich veranlaßt fühlten, tiefer zu graben, auf Probleme, die zunächst rein theoretisch erschienen, deren Lösung sich später aber als recht nützlich erweisen sollte. Das Nachdenken über die Gültigkeit der außerhalb der eigenen Kirche gespendeten Sakramente ist dafür ein Beispiel. Andererseits ließ aber das viele Hinterfragen die scholastischen Theologen auch ins reine Spekulieren abirren und Ausführungen vortragen, die keinerlei Bezug zur Wirklichkeit mehr aufweisen²⁶. Für die theologische Tradition der orthodoxen Kirche blieb eine umgekehrte Haltung charakteristisch. Meist befaßte sie sich nur mit Problemen, die sich ihr unmittelbar aufdrängten, und in Angelegenheiten der Kirchenordnung gab sie sich in der Regel schon dann zufrieden, wenn eine praktikable Norm gefunden war. Diese Nüchternheit ließ einerseits die orthodoxe Theologie sehr realitätsbezogen bleiben, konnte andererseits aber auch zur Folge haben, daß sich die orthodoxen Theologen selbst dann nicht zu weiteren Untersuchungen herausgefordert fühlten, wenn sich bei etwas gründlicherem Zusehen ergeben hätte, daß mit der praktikablen Norm Fragwürdiges zusammenhängt. Was es denn wirklich auf sich hat mit den Sakramenten der Katholiken, deren Taufe man bei Konversionen manchmal als genügend einstufte und manchmal wiederholte, ob diese Sakramente in sich einen Wert besäßen oder nicht – diese Frage legte die katholische Kirche der orthodoxen Theologie in der Vergangenheit nicht vor, und die

²⁶ Sogar der große und nüchterne Thomas von Aquin sucht in der *Summa theologica*, 3. Teil, 1. Frage, 3. Artikel Antwort auf die Frage, ob Gott Mensch geworden wäre, wenn es keine Sünde gegeben hätte; im 1. Teil, Fragen 94–101 (insgesamt 24 Artikel) spekuliert er über die Bedingungen, unter denen sich, wenn es keine Sünde gegeben hätte, das irdische Leben der Menschen in geistlicher, intellektueller und körperlicher Hinsicht abgespielt hätte.

Orthodoxie stellte sie von sich aus nicht gründlich genug, um zu einer Antwort zu kommen. Gerade die Leichtigkeit, mit der die Synoden der einzelnen orthodoxen Kirchen diese oder jene Behandlung der Taufe katholischer Konvertiten verfügten, beweist, daß man lediglich jurisdiktionelle Entscheidungen traf, nicht aber die dogmatische Lehrfrage entscheiden wollte, ob in der katholischen Kirche eine gültige Sakramentspendung erfolgen kann. Denn grundsätzliche dogmatische Entscheidungen herbeizuführen, steht nach orthodoxer Auffassung nicht den einzelnen autokephalen Kirchen, sondern nur der Gesamtheit ihrer Kirche zu. Nur weil die russische und die griechische Kirche bei den oben erwähnten Beschlüssen nicht die Absicht hatten, sich dogmatisch über die von den Konvertiten früher empfangenen Sakramente auszusprechen, sondern lediglich festlegen wollten, wie innerhalb ihres Landes Konvertiten kirchenrechtlich zu behandeln seien, konnten sie ohne Beratung untereinander Entscheidungen fällen und diese Entscheidungen, wenn neue Umstände eingetreten waren, ohne Schwierigkeit wieder rückgängig machen. Ein Urteil der orthodoxen Kirche, ob die katholische Kirche die Vollmacht zur Sakramentspendung besäße, war also bei keiner von uns bisher besprochenen Gelegenheit beabsichtigt.

Es gibt aber Hinweise, daß der orthodoxen Kirche in jener Zeit die Anerkennung der von der katholischen Kirche gespendeten Sakramente viel näher lag als deren Verwerfung. Zuallererst ist auf die Tatsache zu verweisen, daß die orthodoxen Gläubigen – Klerus wie Laien – nach dem großen Schisma in ihrem praktischen Verhalten nie aufhörten, die Katholiken als richtige Christen, die katholischen Bischöfe, Priester und Diakone als echte Bischöfe, Priester und Diakone und die katholische Messe als die wirkliche Feier des eucharistischen Opfers anzuerkennen. Aufschlußreich ist auch, daß die beiden Hierarchen, die führend waren, als die Orthodoxie im 17. Jahrhundert die erste geistige Auseinandersetzung mit der nachreformatorischen westlichen Christenheit führte²⁷, nämlich Metropolit Petr Mogila von Kiev (ca. 1595–1647) und Patriarch Dositheos von Jerusalem (1641–1707), sich ausdrücklich zur Gültigkeit nichtorthodoxer Sakramente bekannten.

²⁷ Für diese Auseinandersetzung vgl. E. Chr. Suttner, Die Bedeutung der Donaufürstentümer für die orthodoxe Theologie des 17. Jahrhunderts, in: ders., Beiträge zur Kirchengeschichte der Rumänen, Wien 1978, S. 240–250.

Sie waren beim Studium der westlichen Theologie mit vielen der Orthodoxie vorher nicht geläufigen Themen, darunter auch mit unserer Frage konfrontiert worden und bezogen eindeutig Stellung. Für sein Rituale, das Petr Mogila 1646 herausgab²⁸, verfaßte er zwei »Verfügungen, wie diejenigen aufzunehmen sind, die von den Häretikern zur heiligen apostolischen Kirche Gottes kommen«. In der ersten Verfügung legte er ausführlich dar, daß es drei Arten der Aufnahme Andersgläubiger in die Kirche gebe. Wer vorher den Glauben an die Dreifaltigkeit nicht bekannt habe und nicht im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes getauft worden sei, sei wie ein Heide zu taufen. Jene, die auch früher den Glauben an die Dreifaltigkeit bekannt haben und getauft worden seien, »aber ihre Irrtümer und verschiedene Häresien haben und außer der Taufe die anderen kirchlichen Mysterien nicht kennen, wie da sind Sachsen²⁹ und Kalviner und ihresgleichen«, seien durch Abschwören der Häresien, durch das Ablegen des Glaubensbekenntnisses und durch die Myronsalbung aufzunehmen. Die Schismatiker aber, die alle sieben Mysterien besäßen, aber sich von der Einheit der Kirche durch das Einführen von Neuerungen trennten, seien weder durch Taufe noch durch Myronsalbung, sondern durch den Widerruf ihrer Lostrennung, durch das Ablegen des Glaubensbekenntnisses und durch den Empfang des Bußsakraments aufzunehmen. In der zweiten Verfügung schärfte er ein, daß Taufe, Firmung und Priesterweihe auf keinen Fall wiederholt werden dürfen, und er schreibt: »Wer es wagt, diese drei Mysterien zu wiederholen, begeht ein Sakrileg und kreuzigt Christus erneut und spottet seiner, gemäß dem Apostelbrief an die Hebräer VI,6.« Patriarch Dositheos legt in seinem Bekenntnis am Ende des Abschnitts über die Sakramente³⁰ dar, daß die Orthodoxie die Eucharistie der Protestanten nicht anerkennen könne, weil diesen der rechte Eucharistieglaube mangle, »denn wenn der Glaube unvollständig ist, tut dies der Integrität des Mysteriums Eintrag«. Unmittelbar anschließend fährt er fort mit einer ausdrückli-

²⁸ Euchologion albo Molitvoslov ili Trebnik, Kiew 1646.

²⁹ D. h. Lutheraner; die Sachsen Siebenbürgens und der Moldau waren die einzigen Lutheraner im Umkreis des Metropoliten. So konnten die Namen »Sachsen« und »Lutheraner« von ihm als Synonyme behandelt werden.

³⁰ Glaubensbekenntnis des Patriarchen Dositheos von Jerusalem, Abschnitt 15, Ausgabe Karmiris, Bd. II, S. 758.

chen Anerkennung der protestantischen Taufe und schreibt: »Diese Häretiker nimmt die Kirche auf, wenn sie sich von der Häresie abwenden und zur Katholischen Kirche kommen, denn obgleich sie einen unvollständigen Glauben hatten, empfangen sie doch eine vollendete Taufe; sie werden nicht wiedergetauft, weil sie ansonsten den Glauben besitzen.«

Unausweichlich wurde für die orthodoxe Theologie die Frage nach dem Wert der außerhalb der orthodoxen Kirche gespendeten Sakramente im Kontext der ökumenischen Bewegung, denn dort möchten die Vertreter der Christen aus aller Welt erfahren, welchen Wert die Orthodoxie den heiligen Zeichen beimißt, die die verschiedenen Kirchen an ihren Gläubigen vollziehen. Zwei gegensätzliche Antworten, von denen sich die eine nur auf Kirchen mit sakramentaler Bischofs- und Priesterweihe, die andere auf die von allen nichtorthodoxen Kirchen gespendeten Sakramente bezieht, wurden in jüngster Zeit von orthodoxer Seite vorgelegt; ihre schärfste Formulierung fanden sie einerseits durch Patriarch Justinian, das verstorbene Oberhaupt der Rumänischen Orthodoxen Kirche, andererseits durch Hieronymos Kotsonis, einen Fachmann des orthodoxen Kirchenrechts, der 1967–1973 Erzbischof von Athen und damit Oberhaupt der orthodoxen Kirche von Griechenland war, und durch einige mit ihm übereinstimmende griechische Theologieprofessoren. Beiden Antworten ist gemeinsam, daß sie die Sakramente zuerst an die Kirche gebunden sehen. Der Kirche gab der Herr nämlich die Sakramente zur Verwaltung, und nur wo die Kirche handelt, kann nach orthodoxer Auffassung von Sakramenten die Rede sein. Wenn also ein orthodoxer Bischof oder Theologe anerkennt, daß außerhalb der Orthodoxie ein sakramentaler Ritus gnadenhaft vollzogen und ein wirkliches Sakrament gespendet wird, muß er einschlußweise auch anerkennen, daß außerhalb der Orthodoxie die wahre Kirche Christi am Wirken war, als man das heilige Zeichen setzte. Diese Konsequenz führte zu dem Gegensatz zwischen den beiden Antworten, denn es gibt in der Orthodoxie keine allgemein verbindliche Bewertung der westlichen Kirchen³¹. Somit können die orthodoxen Theologen geteilter Meinung sein (und sie sind es auch) hinsichtlich der Frage, ob auch außerhalb der Orthodoxie die wahre

³¹ Vgl. die einschlägigen Ausführungen bei Damaskinos Papandreou, Zur Vorbereitung der Panorthodoxen Synode, in: *Una Sancta* 29 (1974) 161–165.

Kirche Jesu Christi verwirklicht ist. Entsprechend unterscheidet sich auch ihre Bewertung der nichtorthodoxen Sakramente.

Als Patriarch Justinian im Oktober 1970 die Kirchen in der Bundesrepublik besuchte³², sprach er vor Kardinal Döpfner die volle Anerkennung der katholischen Sakramente durch seine Kirche aus: »Wir Orthodoxe fühlen uns der römisch-katholischen Kirche besonders durch die Tatsache verbunden, daß sie eine sakramentale Kirche ist und daß sie ihre Einheit dadurch wahr; denn Christus, der effektiv und fortwährend durch die Sakramente am Wirken ist, ist eine unerschöpfliche Quelle der Liebesgemeinschaft zwischen jenen, die an ihn glauben und an ihm Anteil haben durch Sakramente, die von einer geweihten Hierarchie gespendet werden. Unsere Teilhabe als Orthodoxe und Katholiken durch ein und dieselben Sakramente, in voller Weise, an ein und demselben Christus, der Quelle fortwährend neuen Lebens, kann die Grundlage abgeben für unsere Liebe zueinander, für unsere gemeinsame Liebe zu allen Menschen, für unsere Zusammenarbeit im Dienst an den erhabenen Erwartungen der heutigen Menschheit, im Dienst des Friedens und der Verbrüderung zwischen den Menschen und Völkern.« Es war im Sinn orthodoxer Sakramentstheologie nur konsequent, wenn der Patriarch nach der uneingeschränkten Anerkennung der Gleichwertigkeit katholischer und orthodoxer Sakramente beim Gegenbesuch Kardinal Döpfners auch die Gleichrangigkeit von katholischer und orthodoxer Kirche anerkannte: »Ohne Zweifel haben die orthodoxe Kirche und die römisch-katholische Kirche im wesentlichen dasselbe christliche Lehrgut und können sich aufgrund dieser Basis, die aus der goldenen Zeit des Urchristentums her stammt, gegenseitig betrachten und behandeln als Schwesterkirchen, die einander gleichrangig sind, da sie die nämlichen Vollmachten für das Heil ihrer Glieder besitzen.« Diese Ausführungen bei den Grußansprachen wurden nicht nur im Überschwang augenblicklicher Freude gemacht, sondern prägen die Auffassung der rumänischen Kirche. Unter dem Nachfolger des Patriarchen Justinian wurde jüngst ein offizielles Handbuch der Glaubensunterweisung vorgelegt, in dem im Kapitel

³² Zur Deutschlandreise des Patriarchen und zum Gegenbesuch von Kardinal Döpfner vgl. E. Chr. Suttner, Ökumenismus in der Rumänischen Orthodoxen Kirche unter Patriarch Justinian, in: ders., Beiträge zur Kirchengeschichte der Rumänen, Wien 1978, S. 155–159.

mit der Überschrift »Die heilige Kirche« ausgeführt wird³³: »Zur Kirche gehören alle durch denselben Glauben an Christus Geeinten, die an denselben, von der sakramentalen Hierarchie (vom Bischof und Priester) vollzogenen Sakramenten Anteil haben.« »*Die Vollmacht und das Recht, das Evangelium zu predigen, die heiligen Sakramente zu vollziehen und die Gläubigen zu leiten, liegt bei den Gliedern der sakramentalen Hierarchie aufgrund ihrer Weihe.*« »Also gehören zur heiligen Kirche alle jene, die die christliche Taufe, d. h. die Taufe im Namen der heiligen Dreifaltigkeit empfangen, an unseren Erlöser Jesus Christus glauben, an denselben heiligen Sakramenten Anteil haben, dieselbe Gottesverehrung üben und *unter der sichtbaren Leitung durch eine sakramentale kirchliche Hierarchie stehen.*«

Kompromißloses Bestreiten jeglichen geistlichen Wertes der außerhalb der orthodoxen Kirche gespendeten Sakramente ist charakteristisch für den in Griechenland unternommenen zweiten Versuch einer orthodoxen Antwort auf unsere Frage. Die Theologen, die diese Antwort vorschlugen, betonten zugleich, daß nach ihrem Urteil die orthodoxe Kirche ihre wechselnde Praxis beim Aufnehmen von Konvertiten nur dann dogmatisch rechtfertigen könne, wenn sie sich die von ihnen vorgelegte Lehre von der geistlichen Nutzlosigkeit der außerhalb der Orthodoxie gespendeten Sakramente zu eigen mache³⁴. Bezüglich aller

³³ Carte de învățătură creștină ortodoxă tipărită cu binecuvintarea P. F. P. Justin, Patriarchul Bisericii Ortodoxă Română (Lehrbuch des christlichen orthodoxen Glaubens, gedruckt mit Erlaubnis Sr. Seligkeit, des Patriarchen Justin der Rumänischen Orthodoxen Kirche) Bukarest 1978, S. 27, 28f und 30. (Alle Hervorhebungen in den nachfolgenden Zitaten sind aus dem Original übernommen.)

³⁴ Sie nahmen nicht zur Kenntnis, daß bereits 1931 und 1935 der damalige Metropolit und spätere Moskauer Patriarch Segij (Stragorodskij) mit überzeugenden Argumenten das Gegenteil nachgewiesen hatte. Seine beiden Aufsätze (»Die Beziehungen der Kirche Christi zu den Gemeinschaften, die sich von ihr getrennt haben«; »Die Bedeutung der apostolischen Sukzession bei den heterodoxen Glaubensgemeinschaften«) wurden veröffentlicht in der damals sporadisch erscheinenden Zeitschrift *Žurnal Moskovskoj Patriarchii*. Deutsche Übersetzungen sind zu finden für den ersten Aufsatz bei H. Schaefer, Die Stimme der Orthodoxie im ökumenischen Gespräch, in: *Kyrios* 1 (1960/61) 159–186; für den zweiten Aufsatz in: *Stimmen der Orthodoxie*, 1962, 6, 26–34 und 1962, 7, 45–50. Leider fiel beim ersten Teil der Übersetzung des zweiten Aufsatzes eine für unseren Zusammenhang entscheidende Passage aus. Wir geben daher eine verbesserte Übersetzung der letzten beiden Absätze auf S. 30:

»Mir scheint (ich legte dies dar in der Zeitschrift des Moskauer Patriarchats, 1931, Nr. 2/3), vieles im Verhalten der Kirche zur Heterodoxie wird uns verständlicher, wenn wir nicht übersehen, daß die Heterodoxie von der Kirche nicht verstanden wird als etwas

von nichtorthodoxen Priestern an nichtorthodoxen Christen vollzogenen Sakramente führt Hieronymos Kotsonis aus: »Es gibt keinen heiligen Kanon, keine kanonische Regel und auch die lange Geschichte der Kirche kennt kein einziges Beispiel, daß die von Heterodoxen gefeierten Sakramente in kompetenter Weise von der Kirche als in sich selbst gültig anerkannt worden wären.«³⁵ Kotsonis läßt keine Ausnahme gelten. Er versteht also die oben erwähnten altkirchlichen Rechtsbestimmungen, die für Konvertiten aus bestimmten Sondergemeinschaften keine Taufe forderten, nicht als eine Anerkennung von deren Taufe; auch hält er die in der lateinischen Kirche längst vor dem großen Schisma mit Selbstverständlichkeit gewährte Anerkennung der Taufe heterodoxer Christen für unerheblich bei der Bestimmung dessen, was die Kirche im ersten Jahrtausend ihres Bestehens entschied. Der Athener Dogmatiker P. Trembelas pflichtet ihm bei und schreibt, es sei der Orthodoxie zwar möglich, bei Konversionen von Fall zu Fall die, wie er sich ausdrückt, »unvollkommenen, wirkungslosen und nicht ohne Schuld vollzogenen« Sakramente der Heterodoxen zu ergänzen (d. h. sie *nachträglich und nur für den Konvertiten* mit geistlicher Wirksamkeit auszustatten, die sie vorher nicht hatten und ohne diesen Gnadenakt der Kirche auch nie erhielten). Doch daraus dürfe

in sich selbst Stehendes und ihr völlig Fremdes, ähnlich der andersgläubigen Welt; daß die Heterodoxen im Grunde genommen eine Klasse Gefallener bzw. von Büßern sind. Die Gefallenen sind von der Sakramentengemeinschaft ausgeschlossen; sie sündigen nicht nur, sie anerkennen auch die Kirche nicht und lehnen sich gegen sie auf. Dennoch bleibt die Haltung der Kirche zu ihnen dieselbe wie zu den Gefallenen. Diese Haltung ist ein uneingeschränktes Verurteilen, »ein Abwenden von dem durch das Fleisch beschmutzten Kleid« (Jud 24), aber sie ist keineswegs übelwollend oder feindlich, sondern »wirkt in Furcht und Zittern das Heil«. Die Kirche »übergibt« auch die Heterodoxen »dem Satan«, doch nur zu dem Zweck, »daß ihr Geist gerettet werde« (1 Kor 5,5). Mit anderen Worten, die Haltung der Kirche zur Heterodoxie ist lediglich ein Teilbereich der kirchlichen Rechtsprechung, die im weiten Sinn als ein korrigierendes Einwirken auf die Gefallenen zu verstehen ist. Es ist also natürlich, daß diese Haltung die charakteristischen Züge der Rechtsprechung aufweist.

Für uns ist es im gegebenen Zusammenhang wichtig, auf einen allgemeinen, negativen Zug hinzuweisen, der die kirchliche Rechtsprechung charakterisiert (nämlich auf den), daß diese (Rechtsprechung) aufgrund ihrer Vollmachten, wenn sie dafür Veranlassung sieht, einem Menschen zwar das, was die Sakramente gegeben haben, für immer oder auf bestimmte Zeit wegnehmen kann, jedoch nicht durch Urteilspruch das zu geben vermag, was man nur durch die Sakramente erhalten kann:« (im folgenden kann die veröffentlichte Übersetzung wieder Verwendung finden).

³⁵ H. Kotsonis, Probleme der kirchlichen Ökonomie, griech., Athen 1957, S. 200; franz. Gembloux 1971, S. 175.

nicht gefolgert werden, daß der Sakramentenvollzug in nichtorthodoxen Gemeinden einen Wert besäße, den die Orthodoxie anzuerkennen hätte³⁶. Gemäß dieser Auffassung hat an sich kein Sakrament der westlichen Kirche geistlichen Wert, denn nur die Orthodoxie gilt dieser Theologie als Kirche Christi. Die Orthodoxie wäre ihnen zufolge berechtigt, einen westlichen Christen wie einen Heiden zu taufen, wenn er zur Orthodoxie konvertiert. Doch auch in dem Fall, daß die Orthodoxie, um weitere Bekehrungswillige nicht zu verschrecken, keine neuerliche Taufe vollziehe, werde die nichtorthodoxe Taufe, die der Konvertit in seiner früheren Kirche empfang, nicht anerkannt. Vielmehr fülle die orthodoxe Kirche dann den ehemals von den Heterodoxen nutzlos und gnadenleer vollzogenen Ritus nachträglich mit geistlicher Kraft an. Damit werde jener Ritus, weil von der Kirche nachträglich zum ihrigen gemacht, zur Taufe, und der Konvertit werde zum Glied der Kirche.

Metropolit Damaskinos Papandreou, der das Sekretariat für die Vorbereitung der Großen und Heiligen Synode der Orthodoxie leitet, ist überzeugt, daß die geplante Synode zu einer eindeutigen, offiziellen Antwort der orthodoxen Kirche auf unsere Frage wird finden müssen³⁷. Einstweilen zeichnet sich aber schon ab, daß die Mehrheit der orthodoxen Kirchen der rumänischen Antwort viel näher steht als der griechischen. Am deutlichsten bezog bereits das Moskauer Patriarchat Stellung. Nachdem schon im Jahr 1935 Metropolit Sergij (Stragorodskij) eine bedeutsame Klarstellung vorgenommen hatte³⁸, beschloß die Heilige Synode der Russischen Orthodoxen Kirche wegen der besonderen Umstände in der Sowjetunion im Dezember 1969, daß die Bitten von Katholiken und von russischen Altgläubigen, die sich um die Spendung der heiligen Sakramente an einen orthodoxen Priester wenden, nicht abgewiesen werden sollen. Wenn also die Synode des Moskauer Patriarchats die Priester der Russischen Orthodoxen Kirche ermächtigt, wenn nicht gar verpflichtet, auf Ersuchen hin den Katholiken und Altgläubigen die Sakramente der Buße, der Eucharistie und der

³⁶ P. N. Trembelas, Dogmatik der orthodoxen katholischen Kirche, Bd. III, griech., Athen 1961, S. 38–57; franz. Chevetogne 1968, S. 48–49.

³⁷ Vgl. seinen in Anm. 31 zitierten Aufsatz.

³⁸ Vgl. seinen in Anm. 34 benannten Aufsatz: »Die Bedeutung der apostolischen Sukzession bei den heterodoxen Glaubensgemeinschaften«.

Krankensalbung zu spenden, steht außer Zweifel, daß die Kirche Rußlands Katholiken und Altgläubige als getaufte Christen anerkennt.

Daß sich auch das Patriarchat von Konstantinopel zur heilswirksamen Kraft der in der katholischen Kirche gespendeten Sakramente bekennt, kam bei einem Briefwechsel anlässlich der Wahl Papst Paul VI. zum Ausdruck. Patriarch Athenagoras I. hatte dem neugewählten Oberhaupt der katholischen Kirche Segenswünsche übermitteln lassen³⁹. Paul VI. antwortete mit einem Handschreiben⁴⁰, in dem er ausführte:

»Die uns vom Herrn anvertraute Nachfolge auf diesem Sitz des Apostelfürsten läßt uns besorgt sein um alles, was die Vereinigung der Christen betrifft, und um alles, was dazu beitragen kann, zwischen ihnen wieder vollkommene Eintracht herzustellen.

Vertrauen wir die Vergangenheit dem Erbarmen Gottes an und hören wir auf den Rat des Apostels: »Ich vergesse, was hinter mir liegt, und strecke mich ganz nach dem aus, was vor mir liegt, um es zu ergreifen und zu suchen, wie ich von ihm ergriffen worden bin.« Wir sind von ihm ergriffen worden durch die Gabe der Frohbotschaft vom Heil, durch die Gabe derselben Taufe, desselben Priestertums, das die gleiche Eucharistie feiert, das einzige Opfer des einzigen Herrn der Kirche.

Möge diese Feier uns geben, daß wir in uns immer mehr »die Gefühle, die in Christus sind«, hegen und tief in den Sinn und die Forderungen seines Gebetes zu seinem Vater eindringen: »Sie sollen eins sein, wie ich in ihnen und du in mir, damit sie vollkommen eins seien.« Der Herr öffne unsere Herzen den Eingebungen seines Geistes und führe uns der vollen Verwirklichung seines Willens entgegen!«

Auf diese Worte, die unser Problem direkt zum Thema haben, antwortete Patriarch Athenagoras I. im eigenen Namen und ausdrücklich zugleich namens der Synode des Patriarchats, daß man sie erfreut zur Kenntnis nehme⁴¹: »Mit großer Freude und in Liebe haben wir den Brief Eurer sehr geliebten und geehrten Heiligkeit vom September dieses Jahres erhalten, diesen persönlich und in einer Sitzung unseres Heiligen Synods gelesen, und wir haben dafür unserem gemeinsamen Erlöser Gott gedankt.« Bei seinem Rombesuch im Oktober 1967 führte Patriarch Athenagoras I. in der Ansprache vor der Bischofssynode⁴² aus:

³⁹ Pro Oriente, Tomos Agapis, Innsbruck 1978, S. 28, Nr. 32.

⁴⁰ Ebenda, S. 28 f, Nr. 33.

⁴¹ Ebenda, S. 29 f, Nr. 35.

⁴² Ebenda, S. 129, Nr. 193.

»Wir begrüßen einen jeden von Ihnen mit brüderlichen Gefühlen. In Ihrer Person entbieten wir unseren Gruß an die gesamte in der Welt existierende ehrwürdige römisch-katholische Hierarchie. Indem wir uns in Ihrer Mitte befinden, haben wir ein starkes Gefühl der Brüderlichkeit. Dies aber nicht zufällig und als momentanen Gefühlsausdruck, sondern in Wahrheit im Heiligen Geiste. Sie und wir, die Bischöfe sowohl der heiligen römisch-katholischen Kirche als auch unserer heiligen orthodoxen Kirche, sind Träger des Heiligen Geistes, und wir halten die apostolische Sukzession wie eine unschätzbare Perle in der Muschelschale, die uns allen weitergegeben wurde durch die Handauflegung.«

Patriarch Dimitrios nahm am Andreastag 1977, am Patronatsfest des Patriarchats von Konstantinopel, in Anwesenheit von Kardinal Willebrands zu den 1976/77 durchgeführten Vorarbeiten für den offiziellen theologischen Dialog zwischen der orthodoxen und der katholischen Kirche Stellung⁴³. Dabei sagte er unter anderem: »Da wir die Mysterien, nämlich die Taufe, die Eucharistie und die ununterbrochene apostolische Sukzession des Priestertums, und außerdem die wesentlichen Lehren über die anderen Mysterien der Firmung, der Ehe, der Buße und der Krankensalbung gemeinsam haben – jene Mysterien, die insgesamt zusammengefaßt sind in dem einen und unumstößlichen »Mysterium der Kirche«, die der eine Leib Christi ist . . . da wir also, wie gesagt, in dieser Hinsicht das Glaubenserbe gemeinsam haben, sollen wir von dem gemeinsamen Gut aus und in einem auferbauenden Dialog den Weg zu unserer Einheit in Christus suchen.«

In der serbischen Kirche meldeten sich jüngst Anhänger der griechischen Auffassung zu Wort; beim Zweiten Regensburger Ökumenischen Symposium wurde deswegen ein Gutachten vorgelegt, das die Belgrader orthodoxe theologische Fakultät für die serbische Synode erstellte, um die Unrichtigkeit jener Position aufzuzeigen⁴⁴. Die Mehrheit der serbischen Kirche und mit ihr die serbische Diözese in Westeuropa steht zu der im Gutachten vertretenen Meinung. In der Kirche von Griechenland scheint die Auffassung von Hieronymos Kotsonis vorherrschend zu sein, ist aber auch dort nicht unbestritten. Auch auf dem nicht der Kirche von Griechenland, sondern dem Pa-

⁴³ Die Rede ist veröffentlicht im Amtsblatt der Kirche von Griechenland »Ekklesia« 54 (1978) 169 f.

⁴⁴ Vgl. B. Gardašević, Die Gültigkeit der römisch-katholischen Sakramente bei den Orthodoxen, in: Taufe und Firmung, Regensburg 1971, S. 125–140, sowie die Ausführungen über die Vorgeschichte des Referates, ebenda S. 229.

triarchat von Konstantinopel zugehörigen Berg Athos kam es in jüngster Zeit zu Wiedertaufen von westlichen Christen, die zur Orthodoxie konvertierten; zumindest in einzelnen Athosklöstern verweigert man also die Anerkennung jeder nichtorthodoxen Taufspendung. Einzig die russische Auslandskirche, von der wir oben⁴⁵ schon sagten, daß sie völlig isoliert und nicht einmal an den panorthodoxen Beratungen beteiligt ist, stellte sich im September 1971 durch einen Beschluß ihrer Bischofssynode offiziell hinter die von Hieronymos Kotsonis vertretene Haltung. Diese Kirche, die unter anderem auch den Ökumenismus bekämpft, weil sie in ihm eine der ärgsten Häresien unseres Jahrhunderts zu erkennen glaubt, umfaßt nur eine Minderheit der orthodoxen Christen im deutschen Sprachraum, in der Regel aber solche, die dort schon lange leben und daher zumeist die Landessprache beherrschen. Lautstark bezeichnen gerade sie sich gern als die wahren Hüter der Orthodoxie. Damit aus der Begegnung mit ihnen kein entstelltes Bild von der orthodoxen Kirche insgesamt entsteht, gilt es, sich ihren Status vor Augen zu halten. Im Sitzungsprotokoll vom September 1971 heißt es: »Bezüglich der Taufe von Häretikern, die den orthodoxen Glauben annehmen, wurde folgender Beschluß gefaßt: Die heilige Kirche glaubte von jeher, daß es nur eine wahre Taufe geben kann, und zwar diejenige, die in ihrem eigenen Schoß vollzogen wird: »Ein Gott, ein Glaube, eine Taufe« (Eph. 4,5). Desgleichen wird im Glaubensbekenntnis »eine Taufe« bekannt, und der 46. Kanon der apostolischen Kanones verfügt: »Einen Bischof oder Priester, der die Taufe oder das Opfer der Häretiker anerkennt, befehlen wir auszuschließen.« Im Beschlußtext folgt ein längerer Passus über weitere kanonische Vorschriften; dann heißt es: »Bezüglich der Katholiken und der Protestanten, die die Taufe bewahrt zu haben beanspruchen (z. B. die Lutheraner), wurde in Rußland zur Zeit Peters I. die Praxis eingeführt, sie ohne Taufe, durch Abschwören der Häresie und durch Firmung der Protestanten und der nicht gefirmten Katholiken aufzunehmen. Vor Peter wurden in Rußland die Katholiken getauft. In Griechenland wurde die Praxis ebenfalls geändert und vor nun schon 300 Jahren, nach einer Unterbrechung, die Praxis wieder belebt, die Konvertiten aus dem Katholizismus und aus dem Protestantismus zu taufen. Kon-

⁴⁵ Vgl. oben S. 25f.

vertiten, die anders aufgenommen wurden, anerkennt man in Griechenland nicht als orthodoxe Christen. In vielen Fällen wurden sogar solche Kinder unserer russischen Kirche nicht zur hl. Kommunion zugelassen⁴⁶. Angesichts dieser Tatsache und angesichts des Anwachsens der Häresie des Ökumenismus⁴⁷, die den Unterschied zwischen der Orthodoxie und jeglicher Häresie völlig zu verwischen sucht, so daß das Moskauer Patriarchat unter Verstoß gegen die heiligen Kanones sogar die Verfügung erließ, die in einigen Fällen selbst die Kommunionsspendung an Katholiken erlaubt, hält es die Bischofssynode für erforderlich, eine strengere Praxis einzuführen, d. h. an allen Häretikern, die den orthodoxen Glauben annehmen, die Taufe zu vollziehen, und nur mehr im Notfall und mit Erlaubnis des Bischofs, in Anwendung der Ökonomie oder der pastoralen Nachsichtigkeit, für einzelne Personen eine andere Praxis zuzulassen, nämlich Katholiken und Protestanten, die die Taufe vollziehen, in die Kirche aufzunehmen durch Abschwören der Häresie und durch die Firmung.«⁴⁸

Die Auffassung der altorientalischen Kirchen

Die altorientalischen Kirchen machen keine Vorbehalte geltend gegen die in der katholischen oder in der orthodoxen Kirche gespendeten Sakramente.

⁴⁶ Tatsächlich sind Fälle aus dem letzten Jahrhundert, auf die sich der Synodenbeschluß hier bezieht, bekannt, in denen die Griechen den von der russischen Kirche ohne Taufe aufgenommenen Konvertiten die kirchliche Gemeinschaft versagten. Die hier gemachte Aussage, die so lautet, als ob sich auch *heutzutage* die *gesamte* Kirche von Griechenland *uneingeschränkt* so verhielte, gibt ein falsches Bild von der Kirche von Griechenland.

⁴⁷ Unter der »Häresie des Ökumenismus« verstehen extrem konservative orthodoxe Kreise jedwede Offenheit für die anderen christlichen Konfessionen, die Mitarbeit an der ökumenischen Bewegung und die Teilnahme an irgendwelchen theologischen Dialogen. Um dieser Tendenz willen schreibt Bischof Antonie Plămădeală in dem in Anm. 3 zitierten Beitrag, S. 302, daß die kommende Große und Heilige Synode den Ökumenismus auf eine solidere Basis stellen müsse, damit ihn niemand mehr als Häresie bezeichnen dürfe.

⁴⁸ Das Sitzungsprotokoll ist publiziert in: *Pravoslavnaia Rus'* 42 (1971) 20, 9–13; Zitat auf S. 12.

2. »Communicatio in sacris«

Auch in den Zeiten strengster gegenseitiger Abgrenzung zwischen den getrennten Kirchen durften diese schon um ihres Missionsauftrages willen die Häretiker und Schismatiker nicht vollständig von der Anteilnahme an ihren geistlichen Gütern ausschließen. Sie wußten sich vor Gott verantwortlich, die getrennten Christen immer wieder zur Einheit zu rufen; das Wort Gottes zu ihnen zu tragen; sie gemäß dem Evangelium zur Buße aufzurufen, weil das Gottesreich nahe ist; sie zum Beten und zur Liebe zu Gott anzuregen. Im Zug der ökumenischen Neubesinnung haben die Kirchen erkannt, daß sie nicht nur für die von ihnen getrennten einzelnen Gläubigen, sondern auch für deren Kirchen und Gemeinschaften Mitverantwortung tragen, denn sie lernten einzusehen, daß der Geist Christi sich würdigte, auch diese Kirchen und Gemeinschaften in einer von ihm gewählten Weise als Mittel des Heiles zu gebrauchen. Da es die Kirchen schuldig sind, überall bereitwillig mitzuwirken, wo Christi Geist tätig ist, haben sie begonnen, sich nun auch gegenseitig durch die ihnen mögliche Gemeinsamkeit im geistlichen Tun zu fördern, damit sie für den Dienst, zu dem sie der Herr der Kirche heranzieht, um so geeigneter werden. Für die breite Mehrheit der Gläubigen ist es inzwischen zur Selbstverständlichkeit geworden, daß die katholische, die orthodoxen und die altorientalischen Kirchen bereit sind, beim Studium und beim Verbreiten des Wortes Gottes zusammenzuwirken; ihre geistlichen Erfahrungen untereinander zu teilen; gemeinsam zu beten und sich gegenseitig in der Praxis des Betens voranzubringen; beim Dienst am Nächsten und an der Welt miteinander zu handeln. Nun ist zu fragen, ob und inwieweit die genannten Kirchen über solches gemeinsames geistliches Tun hinaus zwischen sich auch eine »communicatio in sacris« im öffentlichen Kult⁴⁹ und insbesondere im Bereich der heiligen Sakramente für möglich halten.

⁴⁹ Unter »öffentlichem Kult« sind hier alle Gottesdienste gemeint, die gemäß den gottesdienstlichen Büchern, Vorschriften und Gebräuchen einer der Kirchen unter Leitung durch einen Priester oder Bischof gefeiert werden.

Die Haltung der katholischen Kirche

Im Lauf der Jahrhunderte hat sich die Haltung der katholischen Kirche zu unserer Frage mehrmals gewandelt. Wir verfolgen die Entwicklung hier nicht, sondern begnügen uns mit einer Darlegung der seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil zur Norm erhobenen Position⁵⁰. Diese ist grundgelegt im Ökumenismusdekret, das feststellt:

»Da (die orientalischen) Kirchen trotz ihrer Trennung wahre Sakramente besitzen, vor allem aber in der Kraft der apostolischen Sukzession das Priestertum und die Eucharistie, wodurch sie in ganz enger Verwandtschaft bis heute mit uns verbunden sind, so ist eine gewisse Gottesdienstgemeinschaft unter gegebenen geeigneten Umständen mit Billigung der kirchlichen Autorität nicht nur möglich, sondern auch ratsam.«⁵¹

Dasselbe Dekret mahnt aber auch:

»Man darf jedoch die Gemeinschaft beim Gottesdienst (*communicatio in sacris*) nicht als ein allgemein und ohne Unterscheidung gültiges Mittel zur Wiederherstellung der Einheit der Christen ansehen. Hier sind hauptsächlich zwei Prinzipien maßgeblich: die Bezeugung der Einheit der Kirche und die Teilnahme an den Mitteln der Gnade. Die Bezeugung der Einheit verbietet in den meisten Fällen die Gottesdienstgemeinschaft, die Sorge um die Gnade empfiehlt sie indessen in manchen Fällen.«⁵²

Um in rechter Ausgewogenheit die beiden Prinzipien in die Praxis der katholischen Kirche einzuführen, wurden im »Ökumenischen Direktorium«, das Richtlinien zur Durchführung der Konzilsbeschlüsse über die ökumenische Aufgabe vorlegt, einige Bestimmungen gegeben.

Unter Berufung auf Art. 14 des Ökumenismusdekrets, der die enge Gemeinschaft zwischen der katholischen Kirche und den Ostkirchen hervorhebt, und auf den eben zitierten Text aus Art. 15 heißt es im Direktorium:

»Deshalb ist das ekklesiologische und sakramentale Fundament dafür vorhanden, daß eine gewisse gottesdienstliche Gemeinschaft (*communicatio in sacris*) mit diesen Kirchen – das Sakrament des Altares nicht ausgeschlossen

⁵⁰ Gemäß der Zielsetzung dieser Handreichung zitieren wir im folgenden nur die auf die »*communicatio in sacris*« im strengen Sinn d. h. auf die Gemeinsamkeit im öffentlichen Kult abzielenden neuen Normen. Für die neuen Verfügungen hinsichtlich der Gemeinsamkeit in den geistlichen Dingen ganz allgemein vgl. den einschlägigen Beitrag von M. Kaiser in dem in Anm. 16 benannten Grundriß des nachkonziliaren Kirchenrechts.

⁵¹ Ökumenismusdekret, Art. 15.

⁵² Ökumenismusdekret, Art. 8.

– »unter gegebenen geeigneten Umständen und mit Billigung der kirchlichen Autorität« nicht nur erlaubt, sondern mitunter auch ratsam ist. Darüber mögen die Seelsorger die Gläubigen eingehend unterrichten, damit diesen das volle Verständnis für die rechte Gestaltung dieser Gottesdienstgemeinschaft aufgehe.«⁵³

Im Dekret des Zweiten Vatikanischen Konzils für die katholischen Ostkirchen war bestimmt worden:

»Ostchristen, die guten Glaubens von der katholischen Kirche getrennt sind, (können,) wenn sie von sich aus darum bitten und recht vorbereitet sind, zu den Sakramenten der Buße, der Eucharistie und der Krankensalbung zugelassen werden. Ebenso ist es Katholiken erlaubt, dieselben Sakramente von nichtkatholischen Geistlichen zu erbitten, in deren Kirche die Sakramente gültig gespendet werden, sooft dazu ein ernstes Bedürfnis oder ein wirklicher geistlicher Nutzen rät und der Zugang zu einem katholischen Priester sich als physisch oder moralisch unmöglich herausstellt.«⁵⁴

Damit dabei die im Ökumenismusdekret zur Bedingung gemachte Billigung der kirchlichen Autorität gewährleistet sei, führt das Direktorium dazu aus:

»Was den Empfang oder die Spendung der Sakramente der Buße, des Altars und der Krankensalbung betrifft, ist es sehr angebracht, daß die katholische Autorität der Ortskirche, die Bischofssynode oder die Bischofskonferenz die Erlaubnis, an den Sakramenten teilzunehmen, erst nach dem günstigen Ausgang von Konsultationen erteilen, die wenigstens auf örtlicher Ebene mit den zuständigen, von uns getrennten orientalischen Autoritäten vorzunehmen sind.«⁵⁵

Wo orthodoxe und altorientalische Landeskirchen und somit eine gemeinsame Autorität für alle Gläubigen dieser Kirchen bestehen, können Konsultationen unschwer erfolgen. Im deutschen Sprachraum bestehen für solche Beratungen aber Hindernisse, weil hier die östlichen Christen in der Diaspora leben und weil es für sie aus den im ersten Abschnitt dargelegten Gründen keine gemeinsame Kirchenleitung gibt. So möchte diese Handreichung im dritten Abschnitt aufzeigen, wie trotzdem die im Sinn des Ökumenischen Direktoriums richtigen Lösungen gesucht und vielleicht auch gefunden werden können.

Nach den Richtlinien des Ökumenischen Direktoriums ist es für das

⁵³ Ökumenisches Direktorium, Nr. 40.

⁵⁴ Dekret für die katholischen Ostkirchen, Art. 27.

⁵⁵ Ökumenisches Direktorium, Nr. 42.

ausgewogene Anwenden der beiden Prinzipien aus Art. 8 des Ökumenismusdekrets weiterhin notwendig, daß die Gegenseitigkeit gewahrt wird; daß zwischen den Kirchen eine Hilfsbereitschaft besteht, der es in erster Linie um die geistliche Förderung der Gläubigen geht; daß jeder die Frömmigkeitspraxis jener Kirche respektiert, in der er um die Spendung der heiligen Sakramente ansucht. Die entsprechenden Bestimmungen⁵⁶ lauten:

»Bei der Gewährung der sakramentalen Gemeinschaft ist auf eine legitime Gegenseitigkeit höchster Wert zu legen.«

»Außer in Notfällen ist ein gültiger Grund für die Teilnahme an den Sakramenten vorhanden, wenn wegen besonderer Umstände allzulange eine materielle oder moralische Unmöglichkeit besteht, die Sakramente in der eigenen Kirche zu empfangen. Ohne rechtmäßigen Grund soll ein Glaubender nicht der geistlichen Frucht der Sakramente beraubt werden.«

»Weil bezüglich der Häufigkeit des Empfanges der Eucharistie und auch bezüglich der sakramentalen Buße vor der Kommunion – ebenso des eucharistischen Fastens – bei den Katholiken und den getrennten Orientalen verschiedene Gebräuche bestehen, muß man auf der Hut sein, daß bei der Gemeinschaft nicht Befremden oder Mißtrauen bei den getrennten Brüdern geweckt wird, falls sich die Katholiken nicht an die Gewohnheiten der getrennten Orientalen halten. Deshalb möge ein Katholik, der in den erwähnten Fällen erlaubterweise bei den getrennten Orientalen kommuniziert, sich nach Kräften an die orientalische Disziplin halten.«

Für die »*communicatio in sacris*« beim öffentlichen Kult, wenn diese nicht die Teilnahme an den heiligen Sakramenten mit einschließt, legt das Direktorium fest⁵⁷:

»Aus einem gültigen Grund kann die Gegenwart katholischer Gläubiger beim liturgischen Gottesdienst der getrennten orientalischen Brüder erlaubt sein, zum Beispiel auf Grund eines öffentlichen Amtes oder Dienstes, den einer ausübt, auf Grund der Verwandtschaft oder Freundschaft oder wegen des Wunsches, seine Kenntnis zu erweitern. In diesen Fällen ist es ihnen nicht verboten, sich an den gemeinsamen Antworten, Liedern und Gesten jener Kirche zu beteiligen, bei denen sie zu Gast sind. Was jedoch den Kommunionempfang betrifft, sind die unter den Nummern 42 und 44 angeführten Vorschriften zu befolgen. Auf Grund der oben erwähnten (Nr. 40) engen Verbundenheit kann der Ortsobershirte erlauben, daß ein Katholik im liturgischen Gottesdienst das Amt eines Lektors ausübt, falls er darum gebeten wird. Dasselbe gilt umgekehrt für die Art und Weise, wie getrennte

⁵⁶ Ökumenisches Direktorium, Nr. 43, 44, 45.

⁵⁷ Ökumenisches Direktorium, Nr. 50, 47, 51.

Brüder den in der katholischen Kirche stattfindenden Feiern beiwohnen dürfen.«

»Ein Katholik, der aus (diesen) Gründen der Heiligen Göttlichen Liturgie (Messe) bei den getrennten orientalischen Brüdern an Sonntagen oder gebotenen Feiertagen teilnimmt, ist nicht mehr verpflichtet, der heiligen Messe in einer katholischen Kirche beizuwohnen. Auch ist es angebracht, daß die Katholiken an diesen Tagen womöglich bei den getrennten orientalischen Brüdern die Liturgie mitfeiern, falls sie aus einem gültigen Grund daran verhindert sind, sich an ihr in einer katholischen Kirche zu beteiligen.«

»Was die Teilnahme an Gottesdiensten, die nicht die sakramentale Gemeinschaft erfordern, betrifft, ist folgendes zu beachten:

a) Bei katholischen Feiern sollen dem Amtsträger irgendeiner orientalischen Kirche, der dabei seine Kirche vertritt, jener Platz und jene liturgischen Ehrenbezeichnungen zukommen, die den katholischen Amtsträgern derselben Rangstufe oder Würde in der katholischen Kirche zustehen.

b) Der katholische Amtsträger, der offiziell den religiösen Feiern der Orientalen beiwohnt, darf dabei die Chorkleidung oder die Insignien seiner kirchlichen Würde, in gegenseitigem Einverständnis, tragen.

c) Sorgfältig achte man auf die besondere geistige Haltung der orientalischen Amtsträger und Gläubigen sowie auf ihre Gewohnheiten, die je nach Zeiten, Orten, Personen und Umständen verschieden sein können.«

Außerdem führt das Direktorium aus:

»Weil die gemeinsame Beteiligung an heiligen Handlungen, Sachen und Stätten bei den Katholiken und getrennten Ostkirchen aus triftigen Gründen gestattet ist: (Dekret für die katholischen Ostkirchen 28), wird empfohlen, daß die Benützung eines katholischen Gebäudes, Friedhofs oder Gotteshauses samt dem notwendigen Zubehör mit Genehmigung des Ortsobherhirten den Priestern oder Gemeinschaften der getrennten Ostkirchen für ihre religiösen Riten gestattet werde, falls sie darum bitten und keine Stätten haben, wo sie den Gottesdienst in würdiger und angemessener Form feiern können.«⁵⁸

Die Haltung der orthodoxen Kirche

Die eben dargelegten, in der katholischen Kirche derzeit gültigen Bestimmungen sind Neuordnungen des Kirchenrechts, die erst vor wenigen Jahren vom Zweiten Vatikanischen Konzil vorgenommen bzw. eingeleitet wurden. Die orthodoxe Kirche steht, wie oben erwähnt⁵⁹,

⁵⁸ Ökumenisches Direktorium, Nr. 52.

⁵⁹ Vgl. oben S. 22.

in der Vorbereitung einer Großen und Heiligen Synode. Dieser wird für die Orthodoxie eine Bedeutung eignen, die der des Zweiten Vatikanischen Konzils für die Katholiken in vieler Hinsicht vergleichbar sein dürfte. Ehe die Ergebnisse dieser Synode vorliegen, kann es verständlicherweise noch keine für alle orthodoxen Kirchen verbindlichen kirchenrechtlichen Einzelschriften geben bezüglich der durch die ökumenischen Beziehungen in gänzlich neuem Licht erscheinenden Frage der »communicatio in sacris«. Bis eine gemeinsame neue Haltung der Gesamtorthodoxie erarbeitet ist, bleibt es Aufgabe der einzelnen autokephalen orthodoxen Kirchen, von sich aus zu handeln. Jede von ihnen hat nach einer Vorgehensweise zu suchen, die es erlaubt, unter Wahrung der größtmöglichen Übereinstimmung mit den Schwesterkirchen den konkreten Gegebenheiten im eigenen Land bestmöglich gerecht zu werden. Ausnahmslos alle orthodoxen Kirchen haben inzwischen begonnen, nicht mehr mit Akribie das in früherer Zeit zur strengen Norm erhobene Verbot jeglicher »communicatio in sacris« anzuwenden; das Ausmaß der Gemeinsamkeit, die sie statt dessen gemäß Ökonomie zulassen, ist aber verschieden.

Wie das Ökumenismusdekret des Zweiten Vatikanischen Konzils sind auch die orthodoxen Kirchen bei der Suche nach einer einschlägigen neuen Haltung von den beiden Prinzipien geleitet, daß die in der »communicatio in sacris« implizierte Bezeugung der Einheit der Kirche eine solche in den meisten Fällen verbietet, daß aber die Sorge um die Teilnahme aller Gläubigen an den Mitteln der Gnade eine solche in manchen Fällen empfiehlt. Weil, wie oben aufgezeigt⁶⁰, die orthodoxe Theologie die enge Bindung der Sakramente an die Kirche stärker herauszustellen pflegt, als dies die katholische Dogmatik üblicherweise tut, ist einsichtig, daß auf orthodoxer Seite bei der Sakramentspendung die Bezeugung der Einheit der Kirche lebendiger empfunden wird als bei Katholiken; das Prinzip, das die »communicatio in sacris« verbietet, erscheint den orthodoxen Kirchen in der Regel gewichtiger als den Katholiken. Daraus erklärt sich die Zurückhaltung der Orthodoxie gegenüber den vom Zweiten Vatikanischen Konzil unternommenen Schritten in Richtung auf eine zwar eingeschränkte, aber dennoch praktikable gegenseitige Zulassung von Katholiken und

⁶⁰ Vgl. oben S. 46f.

Orthodoxen zu den Sakramenten. Insbesondere vom heiligsten Mysterium der Kirche, von der Eucharistie, betont die Orthodoxie immer wieder, daß sie nur gefeiert werden solle, wo die kirchliche Einheit besteht⁶¹.

Die ablehnende Haltung der Orthodoxie zur »communicatio in sacris« im Bereich der heiligen Sakramente wird bestärkt durch den Umstand, daß es noch keine verbindliche Lehrentscheidung der orthodoxen Kirche über den geistlichen Wert der katholischen Sakramente gibt. Zwar findet die oben gezeichnete radikale Ablehnung der Sakramente der katholischen Kirche nur bei wenigen Orthodoxen Anklang. Dennoch muß auf diese Auffassung Rücksicht genommen werden. Man darf nicht übersehen, daß gerade solche Rücksichtnahme, die eine Aufspaltung der Orthodoxie vermeiden möchte, auch bei denen die Zurückhaltung gegenüber der »communicatio in sacris« wesentlich mitverursacht, die selber den radikalen Standpunkt in keiner Weise vertreten. Schließlich war es altkirchlicher Brauch, nicht nur bei Häresie, sondern auch bei einem Schisma die Kommuniongemeinschaft abzubrechen; auch wenn der Streit zwischen zwei Gemeinden nur Vordergründiges betraf und keineswegs an die entscheidenden Dinge heranreichte, glaubte man, nicht miteinander Herrenmahl halten zu dürfen, ehe die Gegensätze ausgeräumt waren. Daß in der Orthodoxie auch heute noch ähnlich empfunden wird⁶², haben wir uns zu vergegenwärtigen, um zu verstehen, daß auch der rumänische Patriarch Justinian, dessen Bewertung der katholischen Sakramente wir oben herausstellten, jegliche Sakramentengemeinschaft zwischen Katholiken und Orthodoxen für unangebracht erachtete, solange die Trennung zwischen den beiden Kirchen fortbesteht.

Trotz der Betonung, die somit das die »communicatio in sacris« verbietende Prinzip erhält, bleibt noch Platz für das zweite, sie empfeh-

⁶¹ Vgl. hierzu: Chrysostomos Konstantinidis, Interkommunion aus der Sicht der Orthodoxie, in: Eucharistie – Zeichen der Einheit, Regensburg 1970, S. 86–98, sowie: R. Erni – D. Papandreou, Eucharistiegemeinschaft. Der Standpunkt der Orthodoxie, Fribourg 1974.

⁶² Wie oben gezeigt, ist es auch zum Beispiel den Gläubigen der Russischen Auslandskirche, an deren Rechtgläubigkeit im Sinn der Orthodoxie kein Zweifel besteht, nicht erlaubt, in Gotteshäusern jener orthodoxen Kirchen zu kommunizieren, die an den panorthodoxen Konferenzen teilnehmen. Der Grund ist das Zerwürfnis zwischen dieser Kirche und dem Moskauer Patriarchat, das politische Gründe hat.

lende Prinzip, denn in der Handlungsweise gemäß Ökonomie können es orthodoxe Bischöfe und Priester, die voll und ganz das bisher Gesagte vertreten, unter Umständen tolerieren, ja vielleicht sogar anraten, daß Gläubige, die über sehr lange Zeit vom eigenen kirchlichen Leben abgeschnitten sind, die Zulassung zu den Sakramenten der anderen Kirche erbitten und erhalten. Je nach der konkreten Situation, unter der die betreffenden Geistlichen und Gläubigen leben, kann die Billigung der Ausnahme seltener oder häufiger erfolgen. In der besonderen Situation der Sowjetunion ging das Moskauer Patriarchat, wie oben berichtet⁶³, so weit, die Zulassung von Katholiken und Altgläubigen zu den orthodoxen Sakramenten zur rechtlich abgesicherten Norm zu machen. In der orthodoxen Diaspora im deutschen Sprachraum kommt es nicht selten zu Situationen, in denen es ebenfalls angebracht erscheint, dem empfehlenden Prinzip den Vorrang vor dem verbietenden einzuräumen und in aller Stille »communicatio in sacris« zu üben. Im folgenden Abschnitt werden deswegen die Möglichkeiten und Grenzen für ein brüderliches Entgegenkommen im Bereich des sakramentalen Lebens erwogen.

Was die »communicatio in sacris« beim öffentlichen Kult anbelangt, wenn keine Teilnahme an den heiligen Sakramenten erfolgt, hat sich in allen orthodoxen Kirchen eine Praxis durchgesetzt, die ungefähr das erlaubt, was im Ökumenischen Direktorium den Katholiken vorgeschlagen wird. Diese Feststellung umschreibt, aufs Ganze gesehen, die tatsächlichen Verhältnisse ziemlich genau. Allerdings kann man da und dort, insbesondere im Mönchtum, gelegentlich auf sehr zurückhaltende Kreise stoßen. Von ihnen wird in der Erinnerung daran, daß die alten Kanones sogar das gemeinsame *private* Beten mit andersgläubigen Christen verboten, das gemeinsame *öffentliche* Beten strikt verworfen. Es bereitete zum Beispiel großes Aufsehen in der Presse und schweren Kummer für die ökumenisch gesinnte breite Mehrheit der Orthodoxie, daß nach der Begegnung zwischen Papst Paul VI. und Patriarch Athenagoras I., bei der beide Kirchenführer gemeinsam öffentlich beteten, einige Athosklöster sich weigerten, den Namen des Patriarchen weiterhin in den Fürbittgebeten zu erwähnen, weil sie ihm

⁶³ Vgl. oben S. 50. Den Ökonomie-Charakter dieser Entscheidung hebt deutlich heraus die in Anm. 61 zitierte Darlegung von R. Erni und D. Papandreou, S. 58–60.

den Bruch der heiligen Regeln vorwarfen⁶⁴. Wer von vergleichbaren Vorfällen erfährt, soll wissen, daß solch hartes Urgieren der einschlägigen Regeln heutzutage eine ganz seltene Ausnahme darstellt. Doch zeigt sich daran besonders deutlich, weswegen es in der Frage der Gottesdienstgemeinschaft zwischen Orthodoxen und Katholiken so sehr der Umsicht und Klugheit bedarf.

Die Haltung der altorientalischen Kirchen

Die Gläubigen der altorientalischen Kirchen haben im deutschen Sprachraum nur sehr wenige Priester und leben über weite Entfernungen zerstreut. Mit Zustimmung ihrer Bischöfe erteilen ihnen die zuständigen Seelsorger bisweilen den Rat, in der nächstgelegenen katholischen Kirche am Gottesdienst teilzunehmen und auch die Sakramente zu erbitten, wenn sie ihre eigenen Priester nicht erreichen können. Der katholische Seelsorger hat sich in diesem Fall an die Weisungen des Zweiten Vatikanischen Konzils und des Ökumenischen Direktoriums zu halten und die erbetenen priesterlichen Dienste zu leisten.

Besonders wenn Gläubige der Syrischen Orthodoxen Kirche aus der Osttürkei in der Gemeinde wohnen, sollte der katholische Pfarrer diese verstärkte Aufmerksamkeit schenken. Sie kommen meist aus Dörfern, in denen sich das gesamte Gemeinschaftsleben um die Kirche und den Priester gruppierte. Das Fehlen einer priesterlichen Betreuung empfinden sie deswegen besonders hart. Der katholische Ortspfarrer sollte also brüderliches Entgegenkommen üben, zumal diese Christen, die meist kinderreich sind, nicht zuletzt wegen mangelhafter Deutschkenntnisse vor vielen Problemen stehen, bei deren Lösung sie gemäß ihren heimatlichen Gepflogenheiten den Rat und die Unterstützung ihres Ortspfarrers zu erbitten gewohnt sind.

⁶⁴ Das Streichen des Namens eines Hierarchen aus den gottesdienstlichen Fürbittgebeten war in der alten Kirche (und ist es in der Orthodoxie eigentlich noch heute!) ein äußeres Zeichen für den Bruch der Kirchengemeinschaft mit ihm und für den Anfang eines Schismas.

III. Möglichkeiten und Grenzen für ein brüderliches Entgegenkommen im Bereich des sakramentalen Lebens

Ekklesiologische Gründe verbieten, wie sich im vorangehenden Abschnitt ergab, in der Regel die »communicatio in sacris« im Bereich der Sakramente und empfehlen sie für Sonderfälle. Mit den Sonderfällen haben wir uns in diesem Abschnitt zu befassen. Dafür bedarf es der genauen Untersuchung einiger Regeln der kirchlichen Rechtsordnung, denn einerseits gilt es, die Sonderfälle mit Bedacht zu erwägen und ihr Eintreten nicht vorschnell zu konstatieren; andererseits darf die Liebe des guten Hirten nicht durch zu hartes Urgieren der Ordnungsregeln verraten werden. Aber nicht nur die unterschiedlichen Ordnungsnormen der getrennten Kirchen sind zu studieren, wenn in Sonderfällen über die Gräben der Kirchenspaltung hinweg den Gläubigen Hilfe gebracht werden muß; es ist ebenso nach der Art und Weise zu fragen, in der nach dem Herkommen der Gläubigen, die Hilfe brauchen, diese Normen mit Leben erfüllt worden sind. Die pastorale Tradition der Kirche, aus der sie stammen, die Frömmigkeitswelt, in der sie aufwachsen, und das Brauchtum des Volkes, dem sie angehören, läßt nämlich erfahrungsgemäß bei den Gläubigen die Praxis des sakramentalen Lebens sehr unterschiedlich werden. Soll in den Sonderfällen die Hilfe also fruchten, muß sie so gegeben werden, daß sie in den Kontext des geistlichen Lebens derer paßt, denen sie gilt.

Bekanntermaßen eignet der gemeinsamen Gottesdienstfeier ganz allgemein – erst recht den einzelnen sakramentalen Gottesdiensten – im pastoralen Konzept der christlichen Konfessionen nicht die gleiche Bedeutung. Die Gottesdienstmitfeier der Gläubigen und ihre Teilnahme an den Sakramenten dienen daher in den verschiedenen Kirchen in unterschiedlicher Weise zur Förderung des christlichen Lebens oder auch als Gradmesser für dieses. Aufgrund des Herkommens gibt es in den einzelnen Kirchen je eigene Vorstellungen von der wünschenswerten Häufigkeit der Teilnahme am Gottesdienst überhaupt und an den Sakramenten im besonderen, und man entwickelte je besondere Ge-

pflogenheiten, wie das Leben im Alltag von den Feiern im Gotteshaus mitgeprägt werden soll.

Bei den Katholiken schuf das ausdrückliche Kirchengebot des sonntäglichen Meßbesuches die Überzeugung, daß die regelmäßige Teilnahme am Sonntagsgottesdienst – genauer gesagt: an der Sonntagsmesse – ein unaufgebbares Element jedes eifrigen geistlichen Lebens darstellt. Sowohl die Größe der Pfarrkirchen als auch ihre Gottesdienstordnung wird davon bedingt. In den Kirchen muß Platz sein für alle; oft genug und zu unterschiedlichen Zeiten muß hl. Messe gefeiert werden, damit jedem Gläubigen der Besuch ermöglicht wird; die einzelne Meßfeier darf nicht zu lange dauern, damit die Gläubigen von Anfang bis Ende zugegen sein können. Daraus erwächst eine begrüßenswerte Konzentration des pfarrlichen Lebens auf den Hauptgottesdienst der Kirche, auf die Eucharistie; dies hat aber zur Nebenfolge, daß alle sonstigen Gottesdienste als etwas Zusätzliches gelten und wenigen besonders eifrigen Kirchgängern überlassen bleiben, falls überhaupt solche Gottesdienste vom Klerus neben den vielen Messen gefeiert werden.

Auch die Orthodoxie legt auf die Teilnahme der Gläubigen am Sonntagsgottesdienst größten Wert, aber sie kennt kein Sonntagsgebot wie die Katholiken. Höhepunkt der orthodoxen Sonntagsfeier ist ebenfalls die Eucharistie, und auf sie hin sind alle übrigen Gottesdienste innerlich bezogen; aber nach orthodoxem Herkommen schreibt man den Gläubigen nicht vor, welchem Teil der sonntäglichen Gottesdienstfeier sie beiwohnen müssen, um ihrer Christenpflicht in der rechten Weise nachzukommen. So braucht die Orthodoxie die Eucharistiefiern nicht unzählig oft zu wiederholen, sondern behält die altkirchliche Ordnung bei, die nur eine einzige Eucharistie am Sonntag zuläßt. Je nach Größe und Möglichkeiten der Pfarre finden im orthodoxen Gotteshaus hintereinander verschiedene Gottesdienste statt, aber jeder dieser Gottesdienste jeweils nur einmal am Tag; der größte und feierlichste davon ist selbstverständlich die Eucharistie. Die orthodoxe Kirche legt großen Wert auf den Brauch, daß nur eine Eucharistie am gleichen Tag in der Pfarre gefeiert wird und daß möglichst viele Gläubige aus der Gemeinde an dieser einzigen Eucharistiefier teilnehmen. Denn die orthodoxe Kirche sieht darin zum Ausdruck gebracht, daß in der Kirche und durch die Kirche, deren Einheit aus der Euchari-

stie erwächst, alle Gläubigen zu einer innerlichen Einheit verbunden werden. Es gibt nur einen Altar, nur ein Opfer, nur einen Christus; darum wünscht die orthodoxe Kirche, daß es auch nur eine Eucharistiefeier am selben Tag und in derselben Kirche gebe⁶⁵. Indem nun der einzelne orthodoxe Christ eine für seine Umstände angemessene Zeit lang den Feiern beiwohnt und dadurch seine Zugehörigkeit zur betenden Pfarrgemeinde bezeugt, weiß er sich in den ganzen Sonntagsgottesdienst der Pfarre miteinbezogen, auch in jene Teile, die vor seinem Kommen oder nach seinem Gehen stattfanden – also ebenso in die Eucharistie, wenn er nicht im Gotteshaus stehen konnte, während man sie feierte. Gotteshäuser, die für eine gleich große katholische Pfarre zu klein wären, Gottesdienste, die den Katholiken zu lange dauern, ständiges Kommen und Gehen, das ihnen ungewohnt ist, und die von ihnen oft störend empfundene Ungewißheit, zu welcher Uhrzeit dieser oder jener Gottesdienst anfängt und endet⁶⁶, sind in der Orthodoxie durchaus in der Regel.

Solches stört in der orthodoxen Kirche weniger, weil wegen des Fortbestehens der altkirchlichen Einheit des Gottesdienstes der Gang zum Gotteshaus für den einzelnen orthodoxen Gläubigen nicht nur eine Hinwendung zu Gott, sondern zugleich auch eine solche zur Kirchengemeinde am Ort bedeutet. Letzteres verursacht manche Verhaltensweisen, die für Außenstehende allzu unbekümmert und für die Gebetssammlung störend erscheinen mögen. Hingegen führte bei den Katholiken die oftmalige Wiederholung der hl. Messe am selben Tag in allen Pfarrkirchen dazu, daß sie sich beim Gottesdienst meist nur mit den aktuell erschienenen Brüdern und Schwestern, weniger mit der

⁶⁵ In der Sowjetunion kann man allerdings beobachten, daß trotzdem in der gleichen Kirche am selben Tag zweimal, mitunter sogar dreimal die Gottesdienste gehalten werden. Dazu zwang die Schließung zahlreicher Kirchen. Die vorhandenen Gotteshäuser reichen nicht mehr aus, um allen, die am Gottesdienst teilnehmen wollen, dies zu ermöglichen, schon gar nicht, wenn man die alte Regel streng aufrecht erhielt. Deshalb wiederholt man die Gottesdienste, aber stellt dann für die neue Feier stets einen eigenen Altar auf. Wengleich also wegen zwingender Umstände nicht mehr nur eine Eucharistie am Tag in derselben Kirche gefeiert werden kann, so bleibt man wenigstens dabei, es nur einmal auf demselben Altar zu tun.

⁶⁶ Die verschiedenen Gottesdienste werden in der Regel unmittelbar nacheinander gefeiert, ohne Pause zwischen ihnen. Wer das Ritual nicht gut kennt, kann sie gar nicht genau voneinander abheben. Oft ist auch dem zelebrierenden Klerus nur die ungefähre Vorhersage über den Zeitpunkt des Beginns dieser oder jener einzelnen Feier möglich.

ganzen Gemeinde am Ort verbunden fühlen. Bei den Katholiken hat man nicht wie bei den Orthodoxen das Empfinden, die Pfarrgemeinde als ganze feiere den Gottesdienst und gebe dem einzelnen Gläubigen die Möglichkeit, nach Maßgabe seiner geistlichen Anliegen einzuschwingen in ein Gemeinschaftswerk, das auch ohne sein unmittelbares Dabeisein vollzogen würde; vielmehr herrscht bei ihnen das Bewußtsein vor, daß nur die zur Feier der hl. Messe oder zur Spendung eines Sakraments zusammengekommenen Gläubigen für die Dauer dieses Gottesdienstes die Gottesdienstgemeinde darstellen. Von ihnen erwartet man in deutschsprachigen Pfarren in der Regel, daß sie aus Rücksichtnahme aufeinander die Anfangszeiten beachten und weder durch späteres Kommen noch durch früheres Weggehen stören. Die oben erwähnte liturgische Bewegung⁶⁷ lehrte die große Mehrheit der Katholiken im deutschen Sprachraum, daß die sich jeweils einfindenden Gottesdienstgemeinden durch ihr Zusammenwirken die Feiern gestalten und die heiligen Zeichen der Sakramente in einer möglichst alle Anwesenden einbeziehenden Form vollziehen sollen. So sind z. B. hl. Messen ohne Kommunionsspendung an das Volk oder Kommunionausteilung außerhalb der Meßfeier, beides vor wenigen Jahrzehnten noch gang und gäbe, zur seltenen Ausnahme geworden; wie bei Hochzeiten und Beerdigungen schon seit langem üblich, wird immer häufiger bei wichtigen Anlässen mit den Beteiligten gesondert hl. Messe gefeiert; seitdem die Liturgiereform eine größere Beweglichkeit der Gottesdienstordnung brachte, wird es mehr und mehr üblich, bei der Auswahl von Gebeten und Lesungen Rücksicht auf die Zusammensetzung der sich einfindenden Gottesdienstgemeinde zu nehmen.

Die Art, wie der einzelne orthodoxe Christ am Gottesdienst seiner Pfarre teilnimmt bzw. für sich die Spendung eines Sakramentes oder einen besonderen Segen in einer wichtigen Angelegenheit erbittet, bringt deutlicher als die entsprechende Handlungsweise eines Katholiken zum Ausdruck, daß er sich dabei an seine ganze Pfarrgemeinde und durch diese an die Gesamtheit der Kirche wendet; deutlicher als bei den Orthodoxen wird hingegen bei den Katholiken herausgestellt, daß wir

⁶⁷ Vgl. oben den Abschnitt über die katholischen Gläubigen im deutschen Sprachraum, S. 29–32.

jeweils mit den uns unmittelbar umgebenden Brüdern und Schwestern vor Gott hintreten, wenn wir Gottesdienst feiern oder Gottes Gnade in den heiligen sakramentalen Zeichen empfangen dürfen.

Ehe wir uns den sieben Sakramenten einzeln zuwenden, sei als weiterer Unterschied, der die gesamte Art des Gottesdienstfeierns beeinflusst, auf die Weise verwiesen, wie sich der Gottesdienst auf das alltägliche Leben auswirkt. Eine russische Legende berichtet, als Großfürst Vladimir von Kiev und sein Volk noch heidnisch waren, seien Abgesandte der islamischen Wolgabulgaren, der Deutschen und der Griechen gekommen und hätten ihn zur Annahme ihres Glaubens aufgefordert. Er und seine Ältesten hätten deswegen beschlossen, ihrerseits Abgesandte zu diesen Völkern zu senden und ihren Glauben und ihren Gottesdienst prüfen zu lassen, um sich dann dem wahren Glauben zuwenden zu können. Nach ihrer Rückkehr erzählten die Gesandten: »Wir gingen zu den Bulgaren. Wir beobachteten, wie sie sich dort im Tempel, das heißt in der Moschee, verneigen und ohne Gürtel dastehen. Wenn einer sich verneigt hat, setzt er sich und blickt hierhin und dorthin wie ein Besessener. Und es ist keine Freude bei ihnen, sondern Mißmut und ein starker übler Geruch. Ihr Gesetz (Glaube) ist nicht gut. Und wir kamen zu den Deutschen und sahen sie in den Kirchen viele Gottesdienste feiern, aber wir sahen keine Schönheit. Und so kamen wir nun zu den Griechen, sie führten uns hinein, wo sie ihrem Gott dienen. Und wir wissen nicht, ob wir im Himmel waren oder auf der Erde. Es gibt auf der Erde keinen solchen Anblick und solche Schönheit, und wir sind nicht im Stande, es zu erzählen. Nur das wissen wir, daß Gott dort mit den Menschen ist. Und ihr Gottesdienst ist besser als der aller Länder, denn wir können diese Schönheit nicht vergessen. Jeder Mensch nämlich, der das Süße verkostet, nimmt nachher nichts Bitteres mehr.«⁶⁸

Schon das Diesseits verklären und vom Jenseits vorweg etwas verkosten, war stets ein Verlangen der orthodoxen Frömmigkeitstradition. Der Anbruch der neuen und endgültigen Seinsordnung kann und soll in den Sakramenten und überhaupt im christlichen Gottesdienst erfahrbar werden. Dem Alltag etwas vom göttlichen Licht und göttli-

⁶⁸ Aus der sogenannten Korsuner Legende, zitiert nach der Laurentiuschronik, Übersetzung von J. Bujnoch, Zwischen Rom und Byzanz (= Slavische Geschichtsschreiber, I) Graz 1958, S. 142.

chen Frieden zu vermitteln, ist die bevorzugte Art der Orthodoxen, den Gottesdienst auf das Alltägliche wirken zu lassen. Die Art der deutschsprachigen Katholiken, dem Gottesdienst auf den Alltag Auswirkungen zu geben, ist eher von einem ethischen Imperativ geprägt. Die Gottesdienste drängen zur christlichen Tat, die im Alltag die Gottesordnung durchsetzen soll. Davon sprechen die Gebete – insbesondere die Fürbitten, die im deutschen Sprachraum formuliert und in zahlreichen Handbüchern veröffentlicht wurden – viel häufiger als vom Anbrechen des endzeitlichen Friedens schon in dieser Welt. Die Sakramente werden bevorzugt verstanden als Hilfen für den Christen, sich im christlichen Tun zu bewähren. Insbesondere beim größten der Sakramente, bei der Eucharistie, bringt dieser Unterschied, wie wir sehen werden, Nuancen in der Frömmigkeitshaltung, weil die einen ein intensives christliches Frömmigkeitsleben zur Vorbedingung erklären, damit durch die Eucharistie die höchstmögliche Durchdringung mit dem göttlichen Licht geschehe, während die anderen in der Eucharistie eher die Kraftquelle sehen, aus der heraus erst das christliche Leben beginnt.

Um nun die Sonderfälle, die unter Umständen eine eingeschränkte »communicatio in sacris« anraten, zu erörtern, wenden wir uns einzeln den sieben Sakramenten und dann solchen Fällen von Gottesdienstgemeinschaft beim öffentlichen Kult zu, die keine Teilnahme an den Sakramenten der anderen Kirche mit einschließen.

1. Die Taufe

Alle Kirchen, mit denen sich diese Handreichung beschäftigt, sind sich einig über die grundlegende Bedeutung der Taufe. Sie halten fest, daß sie den Anfang des christlichen Lebens bildet und an jedermann vollzogen werden muß, der zur Kirche gehören will; daß die sakramentale Taufspendung mit der katechetischen Einführung des Taufbewerbers ins Christentum eng verbunden sein muß; daß es trotzdem recht ist, das Taufsakrament an unmündigen Kindern zu vollziehen, denen die erforderliche Katechese naturgemäß nicht sogleich, sondern erst nach dem Erlangen der Verstandeskkräfte erteilt werden kann.

Da dieses grundlegende Sakrament nur einmal empfangen werden

darf, wird sich normalerweise niemand an den Seelsorger einer fremden Kirche wenden, um von ihm die Spendung zu erbitten. Wo nicht unmittelbare Todesgefahr höchste Eile erfordert, wird man eine Gelegenheit abwarten, die Taufe von einem Priester der eigenen Kirche spenden zu lassen. Besteht Todesgefahr, ist nach katholischer Auffassung jeder ermächtigt, die Nottaufe zu spenden. Die Orthodoxie widerspricht dieser Auffassung nicht grundsätzlich, wenngleich es Orthodoxe gibt, die eine Taufe durch einen Laien tunlichst vermieden sehen wollen. Sollten also orthodoxe Christen, die die Nottaufe durch einen Laien für zweifelhaft ansehen, für ein schwerkrankes Kind vom katholischen Pfarrer die Taufe erbitten, weil sie keinen orthodoxen Priester erreichen können, dann sollte der katholische Priester den brüderlichen Dienst der Taufspendung nicht verweigern. Er müßte aber bedenken, daß in den orthodoxen Kirchen stets unmittelbar nach der Taufe das Sakrament der Firmung erteilt wird. Besitzt er die Vollmacht zur Firmung⁶⁹, soll er, wie für die Taufe eines in Todesgefahr schwebenden Kindes vorgesehen, selbstverständlich auch dem orthodoxen Täufling das Sakrament der Firmung erteilen. Fehlt ihm die Vollmacht, sollte er davon die Eltern des Kindes in Kenntnis setzen, damit im Fall der Gesundung des Täuflings die Firmung noch nachgeholt wird.

Die Skepsis gegenüber einer Nottaufe durch Laien ist bei den Altorientalen weiter verbreitet als bei den Orthodoxen. Da für die Altorientalen im deutschen Sprachraum nur wenige Priester amtieren, könnte von ihnen in dringenden Fällen noch leichter die Bitte um die Spendung einer Taufe gestellt werden. Auch in diesem Fall gilt, was eben von der Firmung gesagt wurde.

Wenn bei konfessionsverschiedenen Eltern der orthodoxe Teil einer betont nationalen Kirche zugehört und er unter Umständen selbst den nationalen Aspekt seiner Kirchenzugehörigkeit über die Maßen hoch bewertet, kann es bei der Entscheidung über die Taufe der Kinder zu

⁶⁹ Vgl. »Die Feier der Firmung in den katholischen Bistümern des deutschen Sprachgebietes«, S. 23, Nr. 17c: »Ist ein Getaufte in Lebensgefahr und ein Bischof nicht leicht zu erreichen oder verhindert, können die Firmung spenden: Pfarrer oder Pfarrvikare, in ihrer Abwesenheit ihre Pfarrkooperatoren; Priester, die einer besonderen, rechtmäßig errichteten Pfarrei vorstehen, Pfarrverweser, Substitute und Pfarradjutoren. Ist keiner der Genannten erreichbar, kann jeder Priester, sofern er nicht unter einer Zensur oder Kirchenstrafe steht, die Firmung spenden.«

Fragen kommen, deren Existenz und Tragweite der deutschsprachige katholische Klerus vielleicht nicht überblickt. In der Sicht eines solchen Elternteils bringt nämlich die Taufe durch den Pfarrer des Vaters bzw. der Mutter die Zugehörigkeit nicht nur zu dieser oder jener Kirche, sondern auch zu dieser oder jener Nation mit sich. Die Entscheidung des orthodoxen Teils kann in einem solchen Fall von dem Wunsch beeinflusst sein, daß sein Kind seiner Nation zugehört, oder von dem gegenteiligen Wunsch, dem Kind die Einbürgerung im Gastland zu erleichtern. Beim Taufgespräch mit einem solchen Elternpaar sollte der katholische Pfarrer beachten, daß diese Gedankengänge in der Sicht der Kirche des orthodoxen Teils keinesfalls als völlig unkirchliche Gesichtspunkte gelten, wie er selber diese wahrscheinlich beurteilen möchte. Der orthodoxe Pfarrer hingegen muß bedenken, daß solches dem katholischen Partner nur schwer verständlich gemacht werden kann; er wird sich um eine recht behutsame Art der Belehrung bemühen müssen, wenn er den katholischen Partner aufklären will, weswegen aus orthodoxer Sicht die nationale Komponente der Taufspendung nicht einfach für abwegig erklärt werden darf⁷⁰.

2. Die Firmung

Die eben erwähnte Gepflogenheit aller Ostkirchen, die Firmung unmittelbar nach der Taufe zu spenden, führt einen Brauch der alten Kirche fort, die den Katechumenen bei den großen, vom Bischof selber geleiteten Tauffeiern in der Osternacht bzw. am Vorabend anderer hoher Feste des Kirchenjahres nach der Taufe sofort auch das Sakrament der Firmung spendete. Denn Taufe und Firmung haben untereinander einen engen Bezug. Der orthodoxe Dogmatiker Metropolit Stylianos Harkianakis führte auf dem Zweiten Regensburger Symposium aus:

⁷⁰ Handelt es sich bei den Eltern um Gastarbeiter aus Jugoslawien von kroatischer oder serbischer Nationalität, können diese Gesichtspunkte besonders schwer wiegen, weil Kroaten und Serben ohne Zweifel zwei Nationen bilden, aber nicht durch ihre Sprache, sondern durch ihre religiös-kulturelle Zugehörigkeit zum katholisch-abendländischen (= Kroaten) oder zum orthodox-morgenländischen Bereich (= Serben) voneinander unterschieden sind.

»Taufe und Firmung gehören zueinander wie Auferstehung und Pfingsten. Wie der Tod und die Auferstehung des Herrn die objektive Voraussetzung des Heils für die ganze Kirche sind, so ist die Taufe für den einzelnen der vom Herrn selber vorgeschriebene Weg zu diesem Heil. Und wie die neutestamentliche Kirche, obschon durch das Kreuz und die Auferstehung gegründet, erst durch Pfingsten charismatisch mobilisiert wurde, so wird auch der einzelne erst durch die Firmung die Früchte des Heiligen Geistes tragen, obwohl er schon durch die Taufe in die Heilsgemeinde eingegliedert wurde. Diese grundlegende Parallelität läßt nicht nur die allgemeine ekklesiologische Bedeutung von Taufe und Firmung erahnen, sondern auch die innere Zusammengehörigkeit der beiden Sakramente deutlicher zum Ausdruck bringen.«⁷¹

Als die großen Tauffeiern für Katechumenen an der Bischofskirche nicht mehr erforderlich waren und in der Hauptsache nur noch Kindertaufen in den Pfarrkirchen gespendet wurden, hielt die abendländische Kirche an der Besiegelung (*confirmatio*) der Taufe durch den Bischof fest; sie trennte die Spendung der beiden Sakramente voneinander ab und behielt wenigstens für die Firmung die gemeinsame Feier und die Spendung durch den Bischof bei. Die Ostkirchen wollten umgekehrt die Einheit der Spendung beider Sakramente wahren und beauftragten daher die Priester auch mit der Erteilung der Firmung. Orthodoxe und altorientalische Priester haben aber bei der Firmung ein heiliges Öl – Myron genannt – zu verwenden, das sie nicht selber weihen dürfen, sondern vom Bischof erhalten; so wird dokumentiert, daß sie im Auftrag des Bischofs handeln, wenn sie die Sakramente der Eingliederung in die Kirche spenden⁷².

⁷¹ Stylianos Harkianakis, Die ekklesiologische Bedeutung von Taufe und Firmung, in: Taufe und Firmung, Regensburg 1971, S. 73–89, Zitat auf S. 79; auf S. 89 kommt der Referent auf die theologische Begründung zu sprechen, weswegen nach altkirchlichem, heute ebenfalls noch in der Ostkirche lebendigem Brauch nach der Taufe und Firmung dem neuen Glied der Kirche sogleich auch die Eucharistie gereicht wird. Über die enge gegenseitige Bezogenheit von Taufe und Firmung handelte auf dem Symposium auch Lutfi Laham, Pneumatologie der Sakramente der christlichen Mystagogie, im selben Band S. 63–71.

⁷² Ein katholischer Priester, der mit Sondervollmacht die Firmung spendet, verwendet ebenfalls ein vom Bischof geweihtes heiliges Öl, das Chrisam genannt wird und auch vom Bischof gebraucht wird, wenn dieser firmt. Nach katholischer Überlieferung weiht jeder Diözesanbischof das Chrisam für seine Diözese selbst; in den Ostkirchen ist es üblich, daß das Myron von den Oberhäuptern der autokephalen Kirchen sehr feierlich für alle Diözesen gemeinsam geweiht und über die Diözesanbischöfe an die Priester verteilt wird. Über Myron und Myronweihe vgl. Evangelos Theodorou, Die Entwicklung des Initiationsritus in der byzantinischen Kirche, in: Taufe und Firmung, Regensburg 1971, S. 141–151, besonders S. 146–150.

Da in sämtlichen östlichen Kirchen das Sakrament der Firmung unmittelbar nach der Taufe gespendet wird, kann sich die Frage überhaupt nicht stellen, ob ein ortsansässiger orthodoxer oder altorientalischer Christ beim Firmtermin der katholischen Ortsgemeinde zum Empfang des Sakraments zugelassen werden darf. Wo in katholischen Pfarren die Kinder schulklassenweise zur Firmung geführt werden und die Firmvorbereitung im Rahmen des schulischen Religionsunterrichts erfolgt, mag es vorkommen, daß ein einziges orthodoxes oder altorientalisches Kind in einer sonst geschlossenen katholischen Schulklasse, das auf Wunsch seiner Eltern und im Einvernehmen mit dem zuständigen Pfarrer am katholischen Religionsunterricht teilnimmt, den dringlichen Wunsch hat, das Firmfest gemeinsam mit seinen Klassenkameraden zu feiern. Auch wenn es im konkreten Fall wegen besonderer Umstände hart erscheinen mag, dieses Kind wegen der Unwiederholbarkeit des Firmsakraments abweisen zu müssen, ist der katholische Religionslehrer mit Rücksicht auf die Würde des Sakraments trotzdem schwer verpflichtet, das Kind und die Eltern geduldig aufzuklären. Findet sich keine Möglichkeit, das Kind und dessen Eltern von dem Wunsch auf Teilnahme am Fest ohne schwere innere Enttäuschung abzubringen, ließe sich vielleicht der Ausweg finden, daß der Spender der Firmung dem Kind am Firmtag einen feierlichen Segen erteilt, und die Familie diesen Segen zum Anlaß nimmt, ein dem Firmtag der katholischen Nachbarn vergleichbares Familienfest zu begehen⁷³. Der katholische Pfarrer wird in einem solchen Fall selbstverständlich den zuständigen orthodoxen bzw. altorientalischen Priester rechtzeitig konsultieren und sich vergewissern, daß sich auch dieser mit der getroffenen Verabredung einverstanden erklärt, damit in der Kirchengemeinde, der das Kind angehört, nicht der geringste Verdacht aufkommen kann, es sei das Sakrament der Firmung wiederholt worden oder die katholische Kirche versuche, das Kind zur Konversion anzuregen.

⁷³ Dasselbe gilt für katholische Kinder, die nach östlichem Ritus getauft wurden und zu einer der Pfarren gehören, die im deutschen Sprachraum von den mit dem römischen Stuhl unierten östlichen Kirchen eingerichtet sind. Sie wurden im Anschluß an die Taufe ebenfalls sofort gefirmt.